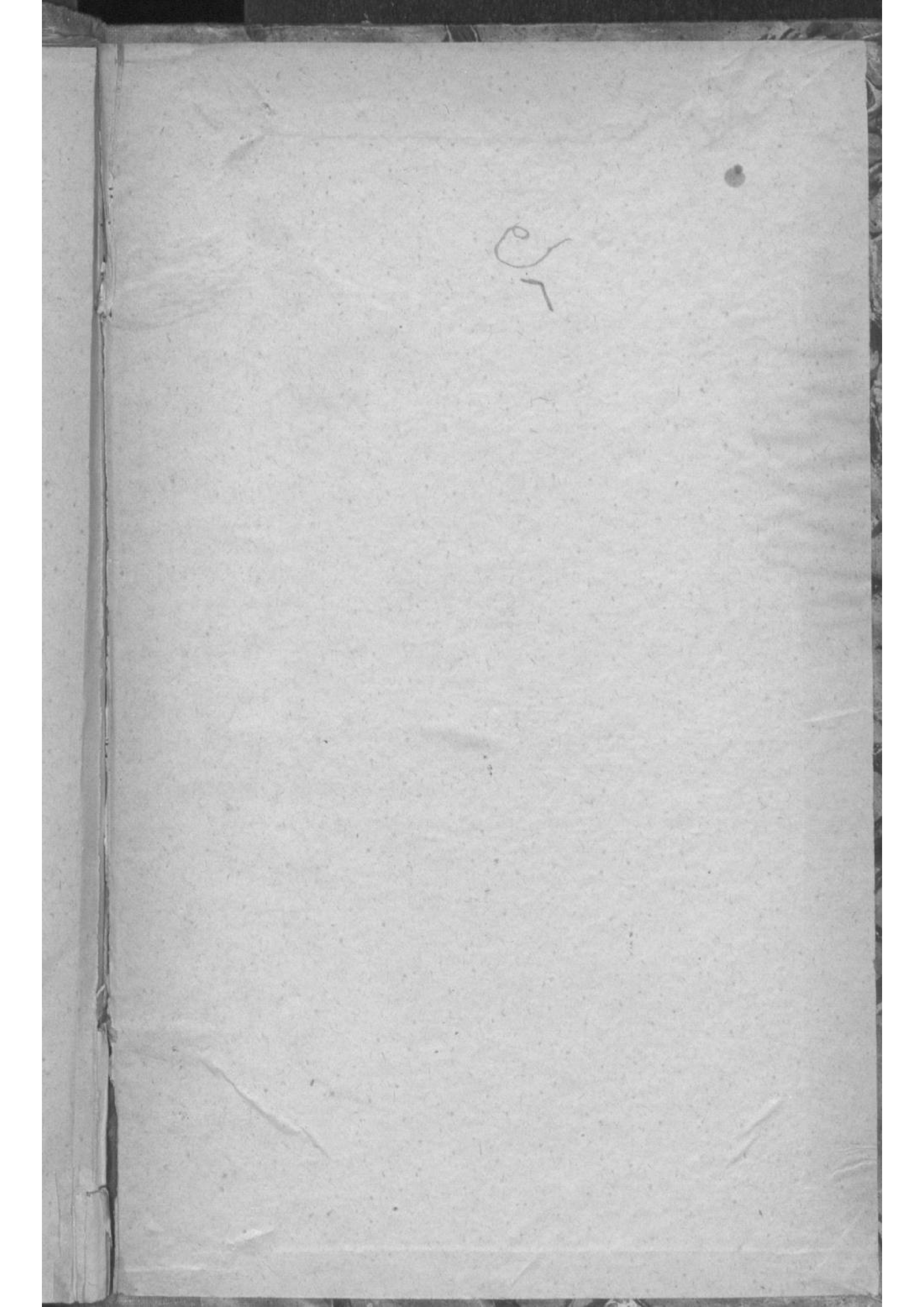
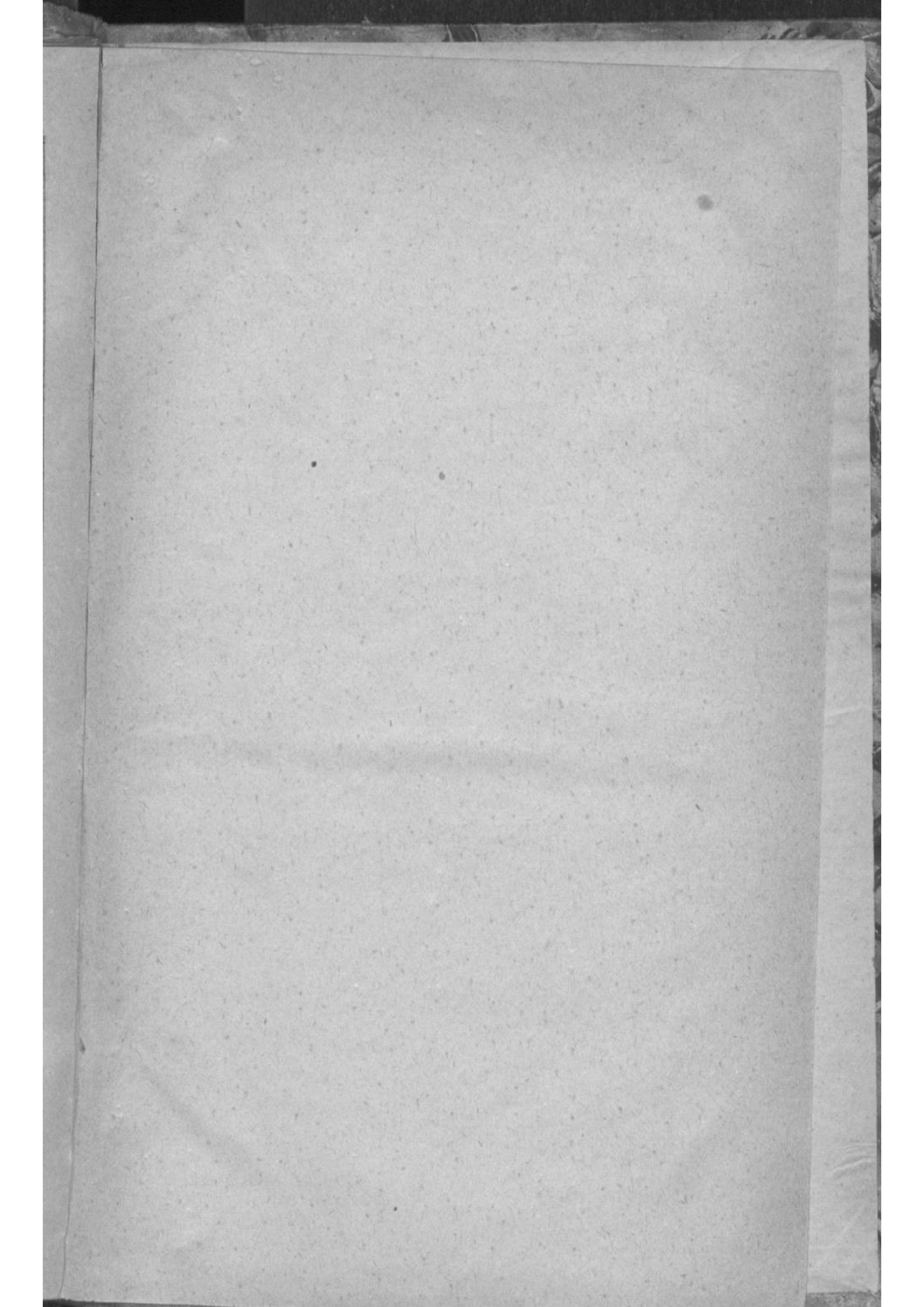
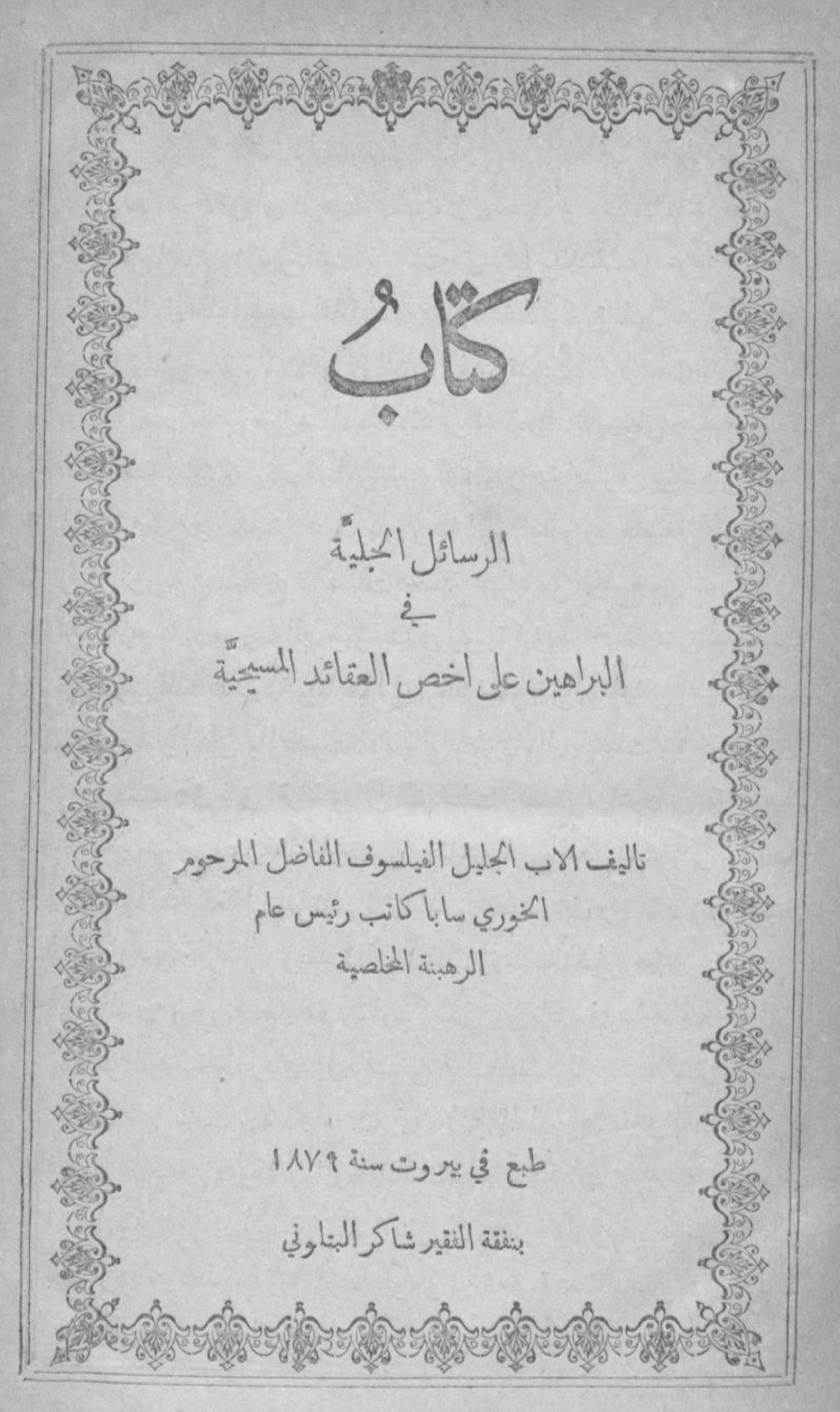








كتاب

الرسائل الجلية
في
البراهين على اخص العقائد المسيحية

تاليف الاب الجليل الفيلسوف الفاضل المرحوم
الخوري سابا كاتب رئيس عام
الرهبنة المخلصية

طبع في بيروت سنة ١٨٧٩

بنفقة الفقير شاكر البناوني

ترجمة المؤلف

هو سابا بن نقولا كاتب الفيلسوف الفاضل والعالم العلامة العامل من وجوه عيال مدينة حمص اتى الرهبنة المخلصيّة في صباه وطلب الانتظام في سلكها فرارًا من العالم وشرّهِ وما لبث فيها مدةً حتى اتت والدتهُ لتثني عزمهُ عن ذلك فلم يجبها الى طلبها وبعد اقامتهِ سنةً في الرهبنة المذكورة نذر النذر الرهباني في ١٤ نيسان سنة ١٧٧٣ كما هي العادة وفي ١ تشرين الاول سنة ١٧٧٥ وُسم شماسًا في دير المخلص من يد السعيد الذكر البطريرك اثناسيوس جوهر وفي ١١ شباط سنة ١٧٧٨ ارتسم قسًّا من يد المثلث الرحمة المطران برثانيوس رئيس اساقفة صور في المدينة ذاتها وكان رحمهُ الله فصيحًا ورعًا حصيفًا ثاقب الفكر واسع الرواية في التاريخ ذا صفاتٍ حسنة محبوبًا من الجميع وفي سنة ١٧٩٧ ارسلتهُ رهبنتهُ الى مدرسة البرو بوغندا في رومية فبقي فيها خمسة عشرة سنة منعكفًا على درس اللغة اللاتينية والايطاليانية والفرنساوية واليونانية والفلسفة العقلية والطبيعيّة والمنطق واللاهوت الادبي والنظري والرياضيات والهندسة والجبر وغير ذلك حتى فاق اقرانهُ [illegible]ل الشهادات الحسنة والنياشين الثمينة . وبعد خروجهِ منها يمّم مصر فتلقّاهُ ارخندوس طائفتهِ الروم الكاثوليك بكل ترحابٍ وبقي فيها مدة يتعاطى الوعظ والارشاد والخطب حتى ردّ كثيرًا ممن لعبت بعقولهم ايدي الهرطقة . وبعد ذلك أُنتخب رئيسًا عامًّا على رهبنتهِ سنة ١٨١٢ فحضر لديرهِ وبقي ثلاثة مجامع وسار ذكرهُ في كل نادٍ وفي نهاية المجمع الثالث تنزّه عن الرياسة وانفرد بمعزلٍ واشتغل في التاليف ولهُ عدّة تاكيف غير هذا الكتاب منها كتاب سماهُ الجامع جمع فيهِ مبادي العلوم وهو نفيس جدًّا وكتاب في علم الطبيعيات وكتاب تاريخ الفلسفة والعلوم وكتاب تفسير مقالة يوحنا الانجيلي وفي شهر ايلول سنة ١٨٢٧ انتقل الى رحمتهِ تعالى ودفن في ديرهِ متسلحًا باسرار ديانتهِ . هذا ما اوردناهُ مختصرًا من سيرة حيوة هذا الفاضل اذ لو أُريد نشر كل اعمالهِ وفضائلهِ لزم لذلك كتابًا برمتهِ . تغمدهُ الله برحمتهِ ونفعنا بهِ

الرسالة الاولى

تشتمل على مقدمة وبحثين

المقدمة في تعريف الجوهر الالهي

قد اعتاد الفلاسفة في تعريف الموجود ان يبتدوا اولاً بالبحث عن ذاتهِ . ثم يقسمون الذات الى طبيعة وعقلية . فالذات الطبيعية هي كلما يحواهُ الموجود من الخواص الجوهرية والخصوصيات او الاعراض . والذات العقلية هي مايفهم من الشيء اولاً وتصدر عنها باقي الصفات وافعال الموجود . مثلاً ذات الحيوان الطبيعية هي خواصهُ الجوهرية مع العرضيات والخصوصيات التي يحتوي عليها الحيوان . واما ذاتهُ العقلية فهي قائمة بالقوة الحساسة التي منها يصدر كلما للحيوان من الصفات وهذه القوة يسبق اليها الفهم قبل كل مايفهم في الحيوان من الصفات والخصوصيات الموجودة فيهِ . فاذا تمهَّد هذا نقول . ان ذاتهُ تعالى الطبيعية لا بحث لنا عنها لانها غير محدودة وعديمة التناهي ولا يمكن ان تدرك من العقل المخلوق المتناهي فاذا بحثنا عن ذاتهِ الشريفة العقلية فنقول . ان هذه الذات هي قائمة في كونهِ تعالى هو الموجود الكائن من ذاتهِ اي انهُ تعالى هو الموجود الذي وجودهُ ضروري من ذات طبعهِ فبالحقيقة انهُ عن هذه الذات يصدر كلما فيهِ تعالى كائنهُ من اصلهِ لانهُ ان كان قد اتخذ الوجود من ذاتهِ ووجوب طبعهِ فيكون اتخذ الوجود كاملاً وكل نوع الوجود بغير حدٍ لانهُ لم يتخذ من غيرهِ لكي ذلك الغير يحددهُ عليهِ كما في الخليقة الحاصلة على الوجود المحدود الذي حدَّدهُ عليها الخالق مانحها الوجود . فلذلك ينبغي ان يكون تعالى واحداً فرداً عديم الشريك لانهُ اخذ نوع الوجود الجوهري العديم التجزي . فلو فرضنا ان فرداً من الافراد الانسانية اتخذ نوع الانسان الطبيعي من طبيعة نفسهِ لكان ينبغي ان يوجد هذا الفرد وحدهُ في نوع الانسان لانهُ يكون قد اتخذ النوع

الذي لا يتجزَّى وحصرهُ في فرديتهِ فلذلك يبقى في الوجود من ذاتهِ صورة ً ليمكن
ان يتخذها موجود اخر بل يبقى نوع الوجود العرضي المتجزّي الذي يكون من
اخر لا من ذاتهِ كما هو في الخليقة وهذا هو الفصل الاخص الذي يميّز الخالق عن
الخليقة اي انهُ تعالى موجود من ذاتهِ وهي موجودة من اخر اي منهُ تعالى الذي
هو العلّة الوحيدة للخليقة لانهُ هو وحدهُ بقدرتهِ الغير المتناهية يستطيع ان يخرج
من لجة العدم ما كان ممكنًا وجودهُ . ومن حيث انهُ تعالى قد اتخذ نوع الوجود
الجوهري فينبغي ان يكون قد اتخذ كل كمالات الوجود الذاتية ليس كالخليقة التي
تتخذ بعض الكمالات فقط . فالجامد مثلاً لا يتخذ كمال النامي . والنامي لا يتخذ
كمال الحساس المتحرّك . والحساس المتحرك لا يتخذ كمالات العاقل المريد .
وهكذا العاقل المريد لا يتخذ كمال الطيران الموجود في غيرهِ من الحيوانات .
وقد اعتاد اصحاب العلم الالهي ان يميزوا الكمالات الوجودية على نوعين . فالنوع
الاول ما كان كاملاً بذاتهِ مطلقًا كالروح والعقل والارادة والصلاح والقدرة
والحكمة والعلم وما شاكل ذلك . فهذه ينسبونها لهُ تعالى بنوع اتم اي مجرّدًا عن
التحديد الموجود بهِ في الخليقة وانها موجودة فيهِ تعالى صوريًا مجرّدة عن العقل
كونهُ في القوة واحتياجه الى الحواس لمعرفة الموضوع ليجرّدهُ عن الصور الحسيّة
ويقدمهُ بصورة روحية للنفس ومجردة عن الارادة بما انها بالقوة وتحولها عن
الموضوع المراد بعد ارادتهِ . فهذه المناقضات لا يمكن ان توجد فيهِ تعالى بل لهُ
العقل الكامل لا يحتاج الى تجريد الموضوعات وهو موجود بهِ في الفعل دائمًا .
وقل هكذا في ارادتهِ تعالى الفعلية التي تتبع مرادها ولا يمكن انفكاكها عنهُ اصلاً .
واما كمالات الوجود التي هي في الخليقة كمال حقًا لكنها لا تليق فيهِ تعالى كالجسمية
وقوة الوهم والتخيل فانهُ تعالى يحواها بنوع سامٍ وليس صوريًا لان الامتداد
والثقل اللذين هما كمالات الجسم فيحتويهما تعالى بكمال عدم المسوحية وانهُ مالئ
الكل وبقدرتهِ الغير المتناهية يوازن كل ثقل كما يوازن اثقال الاجرام السموية
ويحفظ فيها السير والحركة بلا تشويش لكونهِ تعالى ينبغي ان يحتوي كل كمالات

الوجود لانهُ باري الخليقة وعلتها . فلذلك يجب ان كلما يكون موجودًا في الخليقة
التي هي المعلول يكون لهُ رسم ومثال في الخالق الذي هو العلة . وحسبما يعلم
ارسطو ان العلّة لا تستطيع ان تمنح المعلول شيئًا ليس هو بقدرتها . ثم انهُ تعالى
من حيث انهُ اتخذ نوع الوجود باقتضاء طبعهِ ضرورةً لا يمكن العقل ان يتصوَّر
زمانًا لهذه الضرورة وانهُ كان زمنٌ ولم تكن موجودة لانهُ كما انهُ تعالى اتخذ الوجود
من ذاتهِ فلا يمكن ان يتخذ هذه الضرورة من غيرهِ لانهُ لم يكن قبلهُ غيرٌ . فاذًا
ضرورةً لم يكن قبلهُ قبلٌ . فينتج انهُ تعالى منذ الازل وقبل كل الدهور هو
موجود بذاتهِ ومن ذاتهِ فاذًا يسوغ القول في تعريفهِ انهُ الروح البسيط كل
البساطة الازلي الحاوي جميع الكمالات الممكنة الغير المتناهية الكائن بالفعل
خالق العالم ولم يزل حافظهُ ومدبرهُ . فهذا التعريف ليس هو حدًّا تامًّا لانهُ من
حيث انهُ تعالى ليس لهُ جنس ولا فصل قريبان فلذلك لا يمكن تعريفهُ بالحد
التام لكنهُ رسم بالخصوصيات كما اعتاد المنطقيون ان يتصرفوا بالتعاريف
الرسمية . فمع ذلك في كل قيد من قيودهِ ما يميزهُ تعالى عن باقي الموجودات
لان الموجودات المخلوقة امَّا هيولية واما روحية ولا يوجد ثالث في هذا التقسيم
لانهُ لا يمكن وجود موجود ولا يكون هيوليًّا او روحيًّا . وقولنا وجود موجود
ما كان بذاتهِ كالجوهر لان العرض لا يدخل في هذا التقسيم لانهُ قائمٌ في القسمين
فقولنا روح في اول التعريف يخرج الجسم . وقولنا بسيط كل البساطة يخرج
جوهر روح الملك والنفس الناطقة لانهما بسيطان بعض البساطة لان روح
الملك والنفس الناطقة وان كانا غير مركَّبين من اجزاء مختلفة كالجسم لكنهما
مركَّبين من القوة والفعل حيث ان القوة المدركة في الملك والقوة العاقلة في
النفس الناطقة لا يمكن وجودها مع فعليها فالامر ظاهر في النفس الناطقة التي
تكتسب معارف جديدة دائمًا . واما الملك فلو كانت القوة المدركة فيهِ فعليةً
لما كان تغير من الطاعة الى العصيان لان الصورة التي مالت بنفسهِ الى العصيان
لم تكن حينما كانت ارادتهُ منعكفة على الطاعة . واما القيود الاخيرة فجميعها

مختصة فيهِ تعالى ومتميزة عن جميع الموجودات لكنها موردة لزيادة التوضيح. فهذا جميعهُ معروف ومدرك بواسطة النور النطقي المغروس فينا لانهُ وان كان غير ممكن ان نعرف شيئًا فيهِ تعالى بالنوع اللمي لكننا بواسطة الخليقة التي نراها ناقصة الكمال ومحدودة في انواع وجودها نتج ضرورةً عدم امكان كونها من ذاتها ومن ذلك نرتقي الى معرفة موجودها الكائن من ذاتهِ وهو تعالى الذي في تعريفهِ اوردنا ما تقدم شرحهُ

البحث الاول

في سر تثليث الاقانيم الالهية

ان هذه المعرفة المقدم ذكرها المفاضة من الخالق طبيعيًّا على الخليقة الناطقة قد فسدت وضعفت بتواصل الاثم وتمادي الزمان واضحت كأن لا اثر لها فمال البشر لعبادة الوثن والشرك حتى ان عبادة الاله الواحد الحقيقي لم يبقَ لها اثر الَّا عند القليلين الذين اصطفاهم الله وحفظهم لذاتهِ فارسل تعالى موسى النبي وايَّدهُ بالآيات والمعجزات ليعيد في الخليقة الناطقة صورة ما كان ممحوًّا من معرفة ذاتهِ الوحيدة الشريفة. فاخذ هذا النبي ومن تبعهُ من الانبياء بان يعيد صورة ما كان مفاضًا طبيعيًّا بالوحي والاعلان قائلًا عنهُ تعالى. انا هو الرب الهك لا يكون لك اله غيري انا هو الاول والاخر انا هو الذي هو مشير عن وحدتهِ تعالى بانهُ هو الاله الحقيقي وحدهُ. ومع اعادة هذه الصورة الطبيعية قد لمح الى صورة اخرى فايقة الطبيعة مفاضة من الوحي وهو ما تعتقدهُ النصارى من تثليث الاقانيم وتجسد الكلمة السرَّين العظيمين اللذين قد جعلنا غاية مباحث رسالتنا هذه في حل مغطَّى مشاكلها فقد قال في كتاب التكوين لنخلقنَّ انسانًا على صورتنا ومثالنا. وها آدم قد صار كواحدٍ منا. فعن الشهادة الاولى وان حاول اليهود بالدعوى بان الضمير هو للتعظيم لا للتكثير فيعسر عليهم جدًّا هذا المخرج في الشهادة الثانية بقولهِ منا للمعظم نفسهُ ايضًا لان لفظة من تدل على البعضية ضرورةً لكن نضرب صفحًا عن شهادة الانبياء القديمة

نظرًا لهذين السرّين الشريفين لانهُ تعالى اراد ان يلمّح بهما تلميحًا ولم يشا
التصريح لذلك الشعب الغليظ الاعناق حذرًا من توهطهم في عبادة كثرة
الالهة التي كانوا مايلين اليها جدًّا . واما كونهم غليظي الاعناق ولا يفهمون الاَّ
بالتصريح الكليّ ينتج من شهادة باروخ النبي القائل . ان الذي سوَّم السما بقدرتهِ
وقاس الارض بشبرهِ في اخر الازمان على الارض ظهر ومع الناس تصرَّف
فكان عليهم ان يدركوا ان هذا هو اقنوم الكلمة المتجسد هو ماسيًّا الموعود بهِ وان
يعلموا بانهُ اله لان الذي يسوم السما بقدرتهِ ليس هو الاَّ اله ولا ينظرون مسيحًا
اخر انسانًا بسيطًا لكنهُ ملك يخلصهم من رق العبودية وكان عليهم بالحقيقة ان
يعرفوا انهُ الاله الكلمة المتجسد الذي يخلصهم من العبودية اي عبودية الشيطان
والخطية . وهكذا كانوا يحصلون على معرفة الثلثة الاقانيم لانهُ من معرفة اقنوم
الكلمة المولود يُعرف ضرورةً اقنوم الوالد واقنوم الروح القدس كما سنبرهن
ذلك فيما سياتي . ثم انهُ في اخر الازمان لما اتى الرسول الذي ارسل الله معهُ
كمال الهدايا للخليقة وهو المسيح ابن مريم كلمة الله المؤيد بالروح القدس الذي
صنع العجائب البديعة لاثبات ما أُرسل بهِ كقيامة الاموات وتفتيح اعين العميان
واشفاء البرص وتشديد المخلَّعين وماشاكل ذلك من الايات الغريبة الذي
ليس من دأب هذه الرسالة الوجيزة شرحها وتعدادها فهو نفسهُ اشهر عن نفسهِ
انهُ ابن الله واوضح لنا ليس فقط تثليث الاقانيم بل نوع صدورها ايضًا قائلاً
انا وابي شيءٌ واحدٌ . وسارسل اليكم الروح المعزّي الذي من الاب ينبثق وما
شاكل ذلك من الشهادات الالهية في هذا الصدد حتى انهُ تعالى لكي يشرح
باوضح بيان تثليث الاقانيم ووحدة الطبيعة صرَّح ان الفعل في الخليقة ينسب
للذات الواحدة البسيطة المثلثة الاقانيم قائلاً عمدوهم بسم الاب والابن والروح
القدس مشيرًا بفردية لفظة اسم الى وحدة الذات والطبيعة وبتعداد اسماء
الاقانيم بطريق العطف على تثليث الاقانيم وتمييزها . فلهذا طائفة النصارى
التي قد قبلت تعليم الانجيل قد اعتقدت هاتين الحقيقتين اي سرّ التثليث وسرّ

التجسد الالهي اعتقادًا دينيًا على سبيل الايمان . فالايمان حسب تعليم علماء اللاهوت هو الاعتقاد بحقيقة موحاة من الله فائقة ادراك العقل لكنها ليست مضادة لهُ مرسلة للخليقة مع رسول لهُ سمة الرسالة الحقيقية . فاخص هذه العلامة هو افعال العجائب والحال ان جماعة النصارى بعد ان وجدت كل الشروط المعتبرة في تعريف الايمان قد اعتقدت هاتين الحقيقتين باعتقاد ديني واعتبرتهما من اخص قواعد الايمان وهم رجال افاضل كليّو الحذاقة في العلوم العقلية والرياضية مشهورون بالتقوى والادب كبولس الرسول في الاعصر الاولى وديونيسيوس قاضي علماء اثينا وترتوليانوس واريجانوس ثم في الاعصر المتوسطة كاثناسيوس وكيرللس بطركي اسكندرية وغريغوريوس النازينزي وباسيلوس واغوسطينوس وايرنيموس والدمشقي . وفي الاعصر الاخيرة كتوما اللاهوتي وسكوتوس وساوريوس وباتابيوس واخرون كثيرون الذين لا يسعنا عددهم في هذا المختصر . فهولاء العلماء قد اسهبوا الشرح بتوضيح هاتين الحقيقتين . وهكذا اشاروا لما يمكن من الاعتراضات التي ترد عليهم حتى الاعتراضات التي ما ادركتها الاخصام ولا خطرت على افكارهم ودحضوها وحلّوا مشاكلها وغويصها وقالوا اقوالاً عالية الشان ورقيقة البيان في هذا الصدد كافية وكليّة الكفاية في كلما ينبغي ان يعرف في هذين السرّين . فنحن في هذه الرسالة لا كأننا نورد شيئًا جديدًا في اثبات هاتين الحقيقتين بل نقصد ما هو ضروري في معرفتهما ولكن هذا يقتضي منا ان نورد قليلاً ما اتفقت عليهِ اهل الحكمة والفلسفة في التمييز الضروري الكائن بين الجوهر والقنوم والحدود الموردة في تعريفهما لان فهم هاتين الحقيقتين يتوقف ضرورةً على معرفة القنوم والطبيعة . فالفلاسفة يقسمون الجوهر الى الكمال الابتدائي والكمال الانتهائي ويقسمون الموجود الى جوهر وعرض وعرّفوا الجوهر بانهُ هو القائم بذاتهِ والعرض انهُ قائمٌ بغيرهِ . مثلاً الحائط والبياض فالحائط هو جوهرٌ قائمٌ بذاتهِ والبياض هو عرض قائم بهِ . ثم قسمة الجوهر الى الكامل الابتدائي وبنوع ما

اي بانهُ القائم بذاتهِ الذي يتعلق باخر كأنهُ يكمل بهِ ويقبل منهُ السيادة على
افعالهِ . مثلاً كالنفس والجسد في الانسان فانهما جوهران حقًّا لكن كل واحدٍ
منهما غير كامل بذاتهِ الكمال الاخير ويقبل من الاخر السيادة على افعالهِ لان
النفس لا تستطيع ان تفعل افعالها الاَّ باشتراكها مع الجسد وهكذا الجسد لا
يستطيع ان يفعل افعالهُ الاَّ باشتراكهِ مع النفس . واما الكمال الانتهائي فهو
الجوهر القائم بذاتهِ الذي هو رب على افعالهِ الغير القابل الشركة مع اخر
ليكمل بهِ . فهذا هو القنوم كالانسان المركَّب من النفس والجسد الموجود في
النسبة . قلنا في النسبة لان الانسان الموجود بالاضافة هو من القسم الاول
حيث انهُ لهُ السيادة على افعالهِ ويتعلق بزيدٍ وعمرٍ واو فردٍ ما ليقبل منهُ كمالهُ
الاخير والسيادة على الافعال فالانسان الموجود في الزمن يدعى جوهرًا
نوعيًا وطبيعةً . واما الانسان الخارج الموجود في زيد وعمرو او فردٍ ما يدعى
قنومًا وموضوعًا وشخصًا . فالقنومية اذًا هي كمال الجوهر الاخير الذي يجعل
الجوهر متميزًا من جوهر اخر وغير قابل الشركة مع اخر حاصلاً على سيادة
افعالهِ فالبعض من الفلاسفة جعلوا القنومية قائمة في شيءٍ عدمي وهو نفي التعلق
كمفعولٍ وهذا هو الاحقّ لانهُ لا تنفى صفة شيءٍ عن الموضوع الاَّ باثبات صفة
اخرى موجبة لاننا لا ننفي القيام عن زيد الاَّ من كونهِ قاعدًا ام نائمًا . والبعض
الذين استقوا من فلسفة ارسطو المفسودة بالنقل من لغة الى اخرى جعلوها
قائمة بالوجود وهذا ظاهر الفساد لان الشيء الذي يمنح الجوهر عدم التعلق
والسيادة على افعالهِ هو عينهُ يميزهُ ويمنع اشتراكهُ مع اخر مطلقًا والحال ان
الوجود لا يمنع الشركة بل بالحري يعم الاشتراك لان الطبيعة باعتبار النوع
تكون قابلة الاشتراك مع الافراد النوعية فقط . مثلاً الطبيعة الانسانية هي
قابلة الاشتراك مع كل افراد النوع الانساني فقط . واما باعتبار الوجود تكون
قابلة الاشتراك مع كل افراد الانواع الموجودة . فاذًا القنومية هو شيء ما
موجب ضروري وجوهري مفروض من خالق الطبيعة لكل طبيعة التي بعد

اكتمال ذاتياتها وحصولها على الوجود تتخذهُ لتقوم بهِ افعالها وتتميز تميزًا
جوهريًا من كل اخر سواها وعلى هذا يغلط غلطًا فاحشًا من يخلط بين القنومية
والاسناد . فقولنا اسناد للتمييز بين الطبيعة العاقلة والغير العاقلة لان الفلاسفة
اعتادوا ان يعطوا تسمية قنومية لقيام الطبيعة العاقلة فقط . واما الطبائع الغير
العاقلة يدعى قيامها اسنادًا فيقال قنوم الانسان وقنوم الملك وقنوم الاله ولا
يقال قنوم الفرس والشجرة والحجر . بل يقال اسناد الفرس والشجرة والحجر قائمًا
في المشخصات الخارجة كاللون والمقدار والهيئة . والحال ان هذه وان اختلفت
كل الخلاف وافادت التمييز العرضي لكن لا تستطيع افادة التمييز الجوهري
وقيام الفعال . لانهُ لو نظرنا الى صفحتين من ورق من جنس واحد فانهما يتماثلان
كل التماثل . ولا يفيد هذا التماثل الكلي وحدة الطبيعة والاسناد بينهما . لانهُ
اذا كتبت على الواحدة او خرقتها او خزقتها فلا تصيب هذه الافعال
والانفعالات الصفحة الاخرى بل تستمر على حالتها التي كانت عليها او تقبل
حالة اخرى مغايرة . فاذا كان تماثل المشخصات الخارج لا يستطيع ان يفيد
اشتراك ووحدة الطبائع فبنوعٍ اولى عدم التماثل لا يفيد التمييز وعدم
الاشتراك . فاذًا القيام والاسناد اللذان نحن بصددهما هاشيٌ وجودي وجوهري
متميز عن الطبيعة . وان كان في الخارج هو شيٌ واحد مع الطبيعة فاذا تقرر
ذلك نقول . ان الجوهر الالهي لا يحتاج الى القنومية كشيءٍ يحصل بهِ على سيادة
افعالهِ كالجواهر المخلوقة لانهُ تعالى بما انهُ فعل محض لا يمكن ان يتصوَّر بهِ شيٌ
بالقوة بل هو من الازل قائمٌ بافعالهِ جوهريًا ومتميز عن كل اخر سواهُ وهكذا
القنومية هي عين جوهرهِ ولا تتميز عنهُ الَّا بالعقل فقط على حسب قياس معرفتنا
ولولا الوحي الالهي لما كان يستطيع العقل البشري قط ان يتصوَّر فيهِ اقانيم غير
متميزة عن جوهرهِ تعالى لكنها متميزة عن بعضها تميزًا حقيقيًا ولا كان يخطر على
قلب بشر لكن بواسطة الوحي الالهي حصَّل العقل البشري هذه المعرفة وكانهُ
تلميذ عند معلم مهندس يشرح لهُ ان فسحة الدائرة هي متساوية لفسحة مثلث عام

مركّب من جملة مثلّثات متعددة . فالتلميذ قبل شرح معلمهِ ما كان قط يستطيع
معرفة ذلك حتى ولا كان ممكنًا ان يخطر بفكرهِ لكن بعد شرح المعلم ظهر لهُ
ذلك بكل وضوح بموجب براهين علم المساحة هكذا العقل البشري بعد
الاعلان ظهر لهُ هذا السر ليس انهُ ممكنًا وغير مضاد العقل فقط كما يطلب
للايمان بل انهُ ايضًا موافق ولائق للكمالات الالهية . ولبيان ذلك نقول ان
الواسطة التي نستطيع ان نقرّب لعقلنا وقابلية ادراكنا معرفة هذا السر الالهي
هي نفسنا الناطقة لانها بالحقيقة تمنحنا مثلاً اكثر قربًا لمعرفتهِ حسب قولهِ تعالى
لنخلقنّ انسانًا على صورتنا ومثالنا . فنفسنا الناطقة من حيث انها في حال خلقتها
معيّنة للاتحاد مع الجسد لتكتسب منهُ افعالها فتقدم لها الحواس وصور الموضوعات
بنوع التحاكك الجسمي فتستعمل القوة العاقلة التي تجرد هذه الصور المحسوسة
من جزئياتها وتخلقها روحيًا وتستحضرها للنفس وحينئذٍ تحصل النفس على معرفة
المعلومات الخارجة فالعقل في النفس الناطقة كما يقول ارسطو هو كالمرآة التي
تردّ للناظر الشعاعات التي طُبعت فيها صورة الموضوع الخارج فلذلك تستحضر
للناظر صورة شبيهة الموضوع . فهكذا العقل يردُّ للنفس صورة روحية شبيهة
بصورة الموضوع . وهذه الصورة التي كانت انطبعت فيهِ من الحواس وخلقتها
روحيًا فعلى هذا القياس اصدر تعالى كلمتهُ التي اقامت اضافة الابوّة والبنوّة
كما ياتي بيانهُ مناسبة لهذه التسمية . لكن بهذا الفرق وهو ان العقل المخلوق
يصدر كلمةً عرضية برزت من العدم الى الوجود لانها لم تكن موجودة قبل ان
تخصص بما يقبلها من الموضوعات الخارجة . وبعكس ذلك العقل الالهي فانهُ
يصدر كلمةً جوهرية قائمة في الجوهر الالهي المستحيل عليهِ قبول الاعراض .
هكذا يصدر كلمة ليست منتقلة من العدم الى الوجود بل كانت موجودة ازليًا
مع ازلية جوهرهِ لانهُ تعالى لم ياخذها من المعلولات الخارجة لان علمهُ الازلي
هو رسم المعلولات الخارجة ولا يُرسَم عليها . ثم انهُ يوجد فرق ما بين العقل
المخلوق والعقل الالهي . وهو ان العقل المخلوق قوة محض لانهُ ينتقل الى فعل

غير كامل . اولاً بالصورة التي يقبلها بواسطة الحواس . ثانياً يبرز الى الفعل كاملاً بالصورة التي يخلقها روحياً ويستحضرها للنفس . وبعكس ذلك العقل الالهي لان الصورة التي لذاتهِ هي عينها التي كانت بالفعل مع عقلهِ الالهي منذ الازل لانها عين جوهرهِ الالهي الازلي ذاتياً . فهذه الصورة من حيث انها معتبرة مع العقل فعلياً تدعى علم الله الطبيعي العملي . ومن حيث انها مستحضرة لذاتهِ تعالى تدعى كلمة الله وعلمهُ الفعلي . فالنور النطقي العقلي بمفردهِ يرشدنا الى معرفة علم الله الطبيعي العملي فقط . واما الاعلان الالهي مع هذا النور النطقي العقلي يرشدنا ايضاً الى علمهِ الفعلي الفايض عن عقلهِ تعالى المخصب الغير المتناهي . وهكذا يكون عقلنا المحدود بمساعدة الايمان يدرك ما هو اكمل فيهِ تعالى لانهُ لا كمل فيهِ تعالى ان يكون لهُ عقل مخصب بغير تناهٍ يصدر علمهُ فعلياً من ان يكون لهُ عقل عملي فقط مفاض من عدم تناهي الجوهر ويكون فيهِ جلَّ جلالهُ كمال بنوع الآلية لا بنوع الفاعلية وهذا العلم الفعلي الذي هو حدّ فعل العقل يقوم في الله داخلاً . ولذلك يكون قنوماً في الجوهر الالهي لانهُ من حيث انهُ قائم في الله الذي لا يمكن ان يقبل عرضاً ينبغي ان يكون جوهراً . ومن حيث ان الذاتيات كاملة في العلم العملي فلا يمكن ان يحتسب من الذاتيات . فاذاً بالضرورة يكون قنوماً وهكذا قل عن الارادة الالهية لانها وان كانت كاملة بفعلها الطبيعي العملي يرى اكمل فيهِ تعالى ان يكون لهُ ارادة فاعلة ايضاً من ان يكون لهُ ارادة عملية فقط . ولذلك تقوم فيهِ تعالى خاصة العقل والمعقول والمريد والمراد . فهذه الخاصة لا تقوم فيهِ تعالى كاضافات عرضيـة بل كلوازم جوهرية وهي للجوهر ذاتهِ لانهُ تعالى لعدم تناهيهِ كلما يوجد فيهِ هو ذاتهُ عينهـا . وانما هذه الخواص تتميز عن بعضها حقيقةً لان العقل يجد بالضرورة تمييزاً حقيقياً بين المُصدَر والمُصدِر . فعلى هذا يكون فيهِ تعالى قنوم مُصدِر وقنومان مصدَران فقط على ما سياتي بيانهُ لان الافعال الذاتية التي يقوم بها الجوهر الالهي وتحد باطناً هي فعلان فقط اي فعل العقل وفعل الارادة . ولهذا ان الافعال الالهية

التي تحدد خارجاً كالقدرة والرحمة والعناية وما شاكل ذلك لا يمكن ان يتصوَّر عنها قيام اقانيم في الطبيعة الالهية لان صدورها جميعها خارجة وهي من قبيل الخلق اما الاقنوم فيقوم عن حدٍّ داخل . فهذه الاقانيم الالهية تتميز قنومياً وتتحد الجوهر لان القنوم المُصدِر يقوم في طبيعة المُصدَر عينها . وهكذا هم ثلثة اقانيم متميزة في طبيعة واحدة وجوهر واحد . ولهذا نعتقد النصارى باله واحد في ثلاثة اقانيم ولا يمكن من ذلك انتاج ثلثة الهة لان الالوهية كائنة في الطبيعة والجوهر . والحال ان الثلثة لهم طبيعة واحدة وجوهر واحد . ولذلك يقال ان القنوم الاول هو الله . وان القنوم الثاني هو الله . وان القنوم الثالث هو الله . ولا يقال الثلثة اقانيم هم الهة لان لفظة الهة هي المحمول الذي هو الجوهر الالهي . والحال انهُ واحد غير متجزٍّ فلا يمكن تكثيرهُ او ايرادهُ بلفظة الجمع . ولذلك يجوز القول ان الثلثة اقانيم هم اله واحد لان لفظة اله هي المحمول الدال على الجوهر الالهي الذي يصدق بالشركة على الثلثة اقانيم . وهذا الذي يعسر ادراكهُ على عقلنا حيث اننا ناخذ القياس من الطبيعة المخلوقة التي تقوم باقنوم واحد ولا يمكن اشتراكها مع قنوم اخر . والعلة في ذلك ان الطبيعة المخلوقة من حيث ان طبعها يقتضي ان تكون في القوة لان اصلها هو العدم الذي هو الانتقال من القوة او الامكان الى الوجود . فلذلك تتدرَّج من القوة الى الفعل غير كاملة الوجود . فلذلك تحتاج الى القنوم لتكون بالفعل كاملةً معهُ وبهِ تتخذ نوعها الفعلي . وبعكس ذلك طبيعة الخالق التي من طبعها ان تكون بالفعل دائماً فلا تحتاج الى الاقنوم ليكمل نوعها الفعلي بهِ لانهُ كامل من ذاك الجوهر الغير المتناهي الذي من ذات طبعهِ تصدر عنهُ ثلاثة اقانيم ويمتد الى شركتها . فلذلك الاقانيم تكمل من الجوهر لا الجوهر من الاقانيم كالجوهر المخلوق الذي ياتيهِ الاقنوم من خارج مكمّلاً طبيعتهُ . ثم انهُ قد تعيَّنت هذه الاقانيم الالهية بسمة الاسمية لتخصصها . فتعيَّن القنوم الاول باسم الاب والقنوم الثاني باسم الابن والقنوم الثالث باسم الروح القدس . فالرتبة كاول وثانٍ وثالث ليس نظرًا

الى الزمن لان خالق الزمن هو فوق كل الازمنة لكن نظرًا الى الرتبة الطبيعة لان رتبة المصدِر تتقدم رتبة المُصدَرين طبعًا فلذلك سُمّي الاقنوم المصدِر اولاً . ومن حيث القنوم الثاني يصدر بالعقل ورتبة العقل في الطبيعة العاقلة هي قبل رتبة الارادة طبعًا . لاننا نعقل اولاً ثم نريد . فلذلك سُمّي القنوم المصدَر بالعقل ثانيًا والمصدَر بالارادة ثالثًا . واما تخصيص الاسمية فذلك بكل صواب ومناسبة فتخصص القنوم الاول باسم خص والد وباسم اخص اب وهكذا القنوم الثاني ايضًا باسم خاص مولود وباسم اخص ابن . لان الولادة كما يحددها الفلاسفة هي صدور حيٍّ من حيٍّ من مبدا فاعل يقتضي شبه الطبيعة . فقولنا اولاً صدور حي يخرج النبات لان النامي على حصر اللفظ لا يقال لهُ حي بل الحي حقيقةً ما كانت افعالهُ تصدر عن قصد وارادة . وقولنا من مبدا فاعل تخرج حواء . لانها وان كانت حيةً صارت من حي . لكن ادم مبداها الحي الذي صدرت منهُ لم يكن حينئذٍ فاعلاً بل كان منفعلاً وليبقى في الحد انواع الحيوان المولودة . وهكذا يصدق هذا الحد بالحقيقة على القنوم الثاني لانهُ اولاً حي لان لهُ الارادة الالهية . والوهية الحيوة التي يمتلكها الجوهر الالهي الذي يتخذهُ من القنوم الذي اصدرهُ هي الحيوة عينها . ثانيًا صادرة من حي متحد بالطبيعة والجوهر وهو فاعل محض لان الاصدار هو فعل بالحقيقة . ثالثًا من مبدا يقتضي شبه الطبيعة . لان فعل العقل الذي صدر بهِ من طبعهِ ان يصدر شيئًا شبيهًا بهِ لان صورة العقل الفاعل كلية المشابهة لصورتهِ العملية التي تصدر عنها . فلهذا بكل صوابٍ يدعى القنوم المصدَر مولودًا والمصدِر والدًا . واما قولنا ان تسمية اب وابن هي اخص من تسمية والد ومولود . لان الفلاسفة في الابنيّة يزيدون قيدًا اخر على حدّ التوليد اي صدور حي من حي من مبدا فاعل يقتضي شبه الطبيعة في طبيعة عاقلة فهذا القيد الاخير اي في طبيعة عاقلة ينتج الابنيّة . فعلى هذا اسم ابن حقيقةً لا يصدق الاَّ على المولود الالهي والمولود الانساني فقط . فلهذا لا يقال ابن الفرس بل فلو الفرس . ولا ابن الكلب بل جرو الكلب . لا ابن الخنزير

بل خنوص الخنزير . لانهم ليس في طبيعة عاقلة . بل يقال زيد بن عمرو .
والاقنوم الثاني ابن الاقنوم الاول . على انهُ بالحري ان الابوّة والبنوة تليق
بالاقنومين الالهيين اكثر من لياقتها في ابناء البشر . حيث ان الابوة والبنوة
تقتضي اشدّ قرابةٍ وتطلب التزيّت بين المتقاربين . فالاب مع ابنهِ يعتبر كشيء
واحد بالنسبة الى الابعاد . فالاب المخلوق يتحد مع ابنهِ باعطائهِ لهُ جسمًا شبيهًا
بجسمهِ مركبًا من خاص دمهِ واجزاء جسدهِ . فلذلك يكون شبيهًا لهُ بالطبيعة .
واما الآب الخالق فيتزيّت مع ابنهِ باعطائهِ لهُ طبيعتهُ الواحدة عينها ويكون
معهُ شيئًا واحدًا بالجوهر والطبيعة . ولا ينتج من كون الاب المخلوق لا يتصل
الى التوحيد مع ابنهِ الّا بواسطة التوليد الجسمي ان كل ولودة تكون وسخة .
فنظرًا لحال الجسم لو استمرّت الطبيعة الجسمية على حالها لما كان يدعى هذا
الفعل وسخًا بل كان جيدًا واجود ما يكون في الافعال الجسمية لان فيهِ قيام
نوع الوجود . لكن لفساد الطبيعة بتمادي الزمان حصل دنيًا معيبًا لما لحقهُ من
وهق الشهوة الذي يبلبل نظام الجسد في حال الاقتران . فهذه العيوب
والنقائص كلها لا محل لها في الولودة العقلية التي تصدر بحالٍ كليّ الطهارة
والكمال . وبهذا تندفع كل قوة الاعتراض الذي يرد من الاخصام على
النصارى بانهم يجعلون لله ولدًا . على ان وصف البنوة والابوة يثبت لله بنوع
اولى من ثبوتها للاب والابن المخلوقين . ويظهر ايضًا من كون الآب الخالق
بتوحيدهِ ابنهُ معهُ من قرابة الطبيعة يمنحهُ كلما لهُ وطبيعتهُ عينها منهُ نفسهُ . واما
الاب المخلوق يمنح ابنهُ جزء طبيعتهِ الجسمية فقط . واما النفس الناطقة التي
هي الجزء الاكمل في الطبيعة فيتخذها الابن من الله لا من ابيهِ . ثم ان اقنوم
الابن يسمى كلمة واقنوم الاب متكلمًا وذلك بكل صواب لان الكلمة هي صورة
الموضوع الخارج يخلقها العقل روحيًا ويقدمها للنفس وتصدر من العقل وهو
مشتغل بصورة النوع المتأتية عليهِ بواسطة الحواس . وهذه الكلمة تثبت في
العقل ما زال مشتغلاً في تصورها . وقولنا ما زال مشتغلاً في تصورها لانهُ متى

كفّ عن تصورها واستمرّت مستحضرة للنفس حينئذٍ تكون من قبيل الكيفية لا من قبيل الكلمة . والحال ان اقنوم الابن هو صورة موضوع العقل الالهي الذي هو عين الجوهر والطبيعة الالهية صادر عن العقل المخصب الذي هو حاصل على صورة الموضوع علميًا اي العلم الالهي الطبيعي ثابتة في العقل الالهي بدون انقطاع لان هذا العقل بما انهُ غير متناهٍ في فعلهِ فيكون استحضار هذه الكلمة دائمًا وتكون صادرة صدورًا عديم الحد والتناهي . فاذًا بكل صواب اقنوم الابن يدعى كلمة واقنوم الاب متكلمًا . وبما انهُ يوجد كمال المناسبة والتشبيه بين صدور كلمة العقل وصدور الابن الطبيعي دعت احيانًا الشعراء القصيدة ابنة الفكر . واما مناسبة تسمية روح قدس للاقنوم الثالث فهو ان هذا الاقنوم يصدر بفعل الارادة التي من شان افعالها ان تتجه بحركة الروح نحو الموضوع لاننا بفعل العقل نشعر كأَن النفس تستقر لتقبل في ذاتها صورة الموضوع الخارج . وبفعل الارادة تشعر كأَن النفس تتحرك وتتجه نحو الموضوع خارجًا . فهكذا كما تقدم ايرادهُ في العلم العملي والطبيعي فيهِ تعالى . لانهُ وان كان لهُ ارادة طبيعية وعملية يريد بها ذاتهُ وكلما فيهِ من الكمالات البديعة . الَّا انهُ لأكمل في هذه الارادة ان تكون فائضة وفعليَّة ايضًا . وقد دُعي في هذا المعنى القنوم الالهي من الاباء قديمًا حيوة الله . وذلك لا يخلو من المناسبة لان حيوة الحي تقوم بافعال جوهرهِ الخاصية . مثلاً ان حيوة الحيوان تقوم بافعال الحسّ والحركة . وبما انهُ تعالى جوهر روحي محض فافعالهُ الجوهرية هي فعل العقل والارادة . ومن حيث ان فعل الارادة في الجوهر الروحي يُعتبر كفايةً وفعل العقل واسطة الى الغاية خصَّص الاباء القدماء الفعل الغائي وحصروا فيهِ قيام الحيوة الالهية . لكن العلماء المتأخرون اعتبروا قيام هذا الاقنوم الالهي في المحبَّة الالهية الفعليَّة مع ان هذه التسمية هي واردة في الكتاب الالهي ايضًا وذلك بكل صواب لانهُ من حيث ان هذا القنوم صادر بفعل الارادة الالهية فلا يمكن ان يفهم بالقول ان الله يريد ذاتهُ . الَّا انهُ يحبها ويُسَرُّ بها ولا يكرهها . لان افعال الارادة

محصورة في المحبة والقبول ونفي هذه الافعال قائم في الاكراه والنفور . على ان البعض من علماء التوحيد يكرهون اسم محبة في الالهيات لزعمهم بانها صفة تعني انفعالاً . والحال ان ذلك وهم لان الحب هو فعل المحب وقائم بهِ . واما الانفعال الانعطافي الذي يقترن مع الفعل ينتج من نقص جوهر المحب الذي لا يستطيع ان يحفظ الفعل سالمًا لكن الجوهر الالهي الكلي الكمال الذي هو فعل محض فلا يمكن ان تشوبهُ هذه النقائص ثم انهُ مسلم عند الجميع تسمية الرحمة في الالهيات والحال ان تعريف الرحمة هو حزن على شقاوة القريب من حيث هي شقاوتهُ ومن المعلوم ان الحزن من اشد انواع الانفعال فكما انهُ يتجرد عن الرحمة المنسوبة اليهِ تعالى فبنوع اولى يتجرد الانعطاف الانفعالي عن فعل المحبة ويصح ان تنسب اليهِ تعالى . فينتج اذًا مما تقدم ايرادهُ انهُ يثبت في الطبيعة والجوهر ثلاثة اقانيم . فاولاً يقوم الاقنوم الالهي من مقتضى الجوهر مطلقًا لان كل طبيعة تتخذ جوهريًا القيام بقنوم وان كان الجوهر الالهي لعدم تناهيهِ وكونهِ فعليًا يكون قنومهُ من ذاتهِ والقنومان الاخران يقومان من مقتضى خصب وفيض افعال الجوهر . فعلى هذا لا يصدر الاقنوم الاول من اقنوم اخر بل من مقتضى الطبيعة من حيث هي طبيعة . والقنوم الثاني والثالث يصدران خصبهما . وهكذا يكونون ثلاثة اقانيم لا اكثر ولا اقل حيث ان الافعال الباطنة الفايضة هي اثنان فقط وهما فعل العقل والارادة فلذلك ينتج صدوران فقط ومُصدِر واحد ويكون المُصدِر والمُصدَرين هم اقانيم حقيقية لانهُ يوجد فيهم كلما يمكن ان يدركهُ عقلنا من الصفات الضرورية للاقنوم لان عقلنا يدرك الاقنوم انهُ هو الجوهر الذي يفعل بدون تعلق مع اقنوم اخر . والحال ان الاقنوم الاول وان كان يفعل كل الافعال الخارجة نحو الخلقة والحفظ والعناية مع الاقنومين الاخرين لكنهُ لا يفعل اقل من ذلك اذا تفرَّد لانهُ لو فرض هذا المستحيل انهُ لا يصدر كلمة عقلهِ ولا فعل ارادتهِ لاستمر حاصلاً على علمهِ الطبيعي العملي وارادتهِ العملية الطبيعية وقدرتهِ وكل صفاتهِ الجوهرية التي لا يحتاج في خلقهِ

العالم وحفظهِ وعنايتهِ الى اكثر منهنَّ لان صدور الافعال هو من الجوهر والطبيعة لا من الاقنوم الذي يفعل بقوة الجوهر. وهكذا لو فرض هذا المحال الاخر اي عدم وجود اقنوم الاب واقنوم الروح القدس ويستمر اقنوم الابن وحدهُ لما كان اقل قوةً بالنظر الى خلقة العالم وحفظهِ وسياستهِ لانهُ كان يوجد لهُ الجوهر الالهي والعلم العملي والفاعلي وجميع الصفات الجوهرية التي تفعل بواسطتها الثلثة اقانيم وقل هكذا في الروح القدس لانهُ حاصل على العلم العملي والارادة العملية والفاعلية وجميع الصفات الجوهرية التي عن فعلها تصدر الخليقة وتُحفظ وتساس فاذًا هم اقانيم حقيقية بدون ريب. فان قلت ان العقل هو غير متناهٍ فلماذا لم يصدر ابنًا اخر. نجيب. نعم ان العقل في الاب غير متناهٍ لكن الابن الذي هو الصورة العقلية المصدَرة هو غير متناهٍ ايضًا. فالغير المتناهي يتقابل مع الغير المتناهي الذي لهُ فعل العقل الغير المتناهي الذي هو الابن الكلمة المصدَرة فلذلك لا يمكن ان يصدر ابنًا اخر. وزِد على ذلك ان الذي يفعل في الازلية ليس لهُ زمان لينقطع فعلهُ ويبتدي بفعلٍ اخر ليكن لهُ حد لفعلهِ الاخر بل لم يزل فاعلاً في فعلهِ الاول. هكذا الاب اصدر الابن منذ الازل ولم يزل يصدرهُ مدى الازلية. وان قلت ايضًا ان كان الابن لهُ القيام القنومي واتخذ الجوهر الالهي فيكون اتخذ العقل معهُ فلماذا لم يصدر كلمة وصورة عقلية وابنًا اخر. نجيب. نعم انهُ اتخذ العقل مع الجوهر لانهُ اتخذ كلما للاب لكنهُ اتخذ العقل مملوءًا من فعلهِ فائضًا كل الفيض حاصلاً على حدهِ الاخير الغير المتناهي فلذلك لا يستطيع بل لا يمكن ان يصدر ابنًا اخر وهكذا قل في الروح القدس لانهُ ياخذ الجوهر الالهي مع افعالهِ اي فعل العقل والارادة مملوءةً من حدودها. فلذلك لا يستطيع ان يصدر ابنًا ولا روح قدس اخر. اعتراض. ان كان الاب يتميز عن الابن تميزًا حقيقيًا وهكذا الابن والروح القدس فلا يكون كل اقنوم يمتلك الكمال الذي يمتلكهُ الاقنوم الاخر. لان الاب لا يمتلك البنوَّة ولا الابن الابوَّة ولا الروح القدس الابوة والبنوة ولا يملك

الآب والابن الصدور الانبثاقي . بل كل واحد من الاقانيم يمتلك كال الجوهر
فقط يمتلكهُ الاقنوم الاخر لانهُ هو المشترك بينهم فقط . الجواب . ان الكمال
بالحقيقة هو وصف الجوهر باعتبار صفاتهِ الذاتية لان الكمال الكليّ الذي يمتلكهُ
الجوهر الالهي هو باعتبار عدم تناهي صفاتهِ الذاتية كالصلاح والعلم والقدرة وما
شاكل ذلك . واما الصفات الاقنومية هي نوع الاضافات . فكما ان الاضافة لا
تعني كمالاً بذاتها بل باعتبار المضاف اليهِ كقولنا ابن الملك ولا تحقيرًا الا باعتبار
المضاف اليهِ كقولنا ابن الحجام . هكذا بالتشبيه لا يعتبر الشرف والتحقير بهِ الاَّ
نظرًا للمُشبه والمُشبَّه بهِ . فالبنوّة هي شيءٌ واحد في ابن الملك وابن الحجام . لكن
الشرف والتحقير خصيصي المضاف اليهما اللذين هما الملك والحجّام . هكذا التشبيه
في الوجه الجميل والبدر والوجه المجدور كسلحة الدجاجة فكأَن التشبيه بذاتهِ
لم يفد شيئًا بل ما استفيد ينتج من الشبه والمشبَّه بهِ كصاحبة الوجه واستدارتهِ
واشراقهِ المستفاد من البدر . وكتجعلكهِ وبشاعتهِ المستفادة من سلحة الدجاجة .
فهكذا القنومية لا تفيد كمالاً بذاتها بل في الجوهر القائمة فيهِ . ومن حيث ان كلاً
من الاقانيم لهُ الجوهر الواحد عينهُ فاذاً كلٌّ من الاقانيم يحتوي الكمال كلهُ
الذي يمتلكهُ الاخر وليس احدهم اكمل والاخر اقل كمالاً لان الثلثة لهم الجوهر
الواحد الذي هو حاصل على افعالهِ العملية والفاعلية وجميع صفاتهِ البديعة
الحاوي جميع كمالات الوجود . واما تخصيص بعض الصفات الجوهرية باقنوم
دون اقنوم اخر ليس هو على حصر المعنى كأَن بالحقيقة الاقنوم بصفة من
الصفات يمتلكها وحدهُ دون اقنوم اخر بل على سبيل الاشارة الى النوع الذي
بهِ قام الاقنوم كتخصص نسبة صفة القدرة للآب وصفة الحكمة للابن وصفة
الصلاح للروح القدس لان قيام اقنوم الآب في الطبيعة الالهية هو اتحاد الفعلية
لا اصدار الاقنومين الاخرين . ومفهوم الفعلية ينتج من مفهوم القدرة . واقنوم
الابن قام بفعل العقل الذي عنهُ تنتج الحكمة . واقنوم الروح القدس قام بفعل
الارادة التي عنها يصدر الصلاح . والحال ان هذه الصفات هي صفات الجوهر

الذي يمتلكهُ كل اقنوم على حدٍ سوى. فان قلت ان كان الابن والروح القدس يصدران من الاب اختياريًّا فيكونان اقنومين مخلوقين كما زعم اريوس ومكدونيوس لان ما كان بالاختيار فهو ممكن وكل ممكن مخلوق. وان صدرا اضطراريًّا فلا يكون الاب الهًا لانهُ يعدم كمال الاختيار الذي هو اعظم الكمالات الوجودية التي يجب ان يمتلكها واجب الوجود. نقول. ان الاب اصدر الابن والروح طبيعيًّا لان افعال اللاهوت الباطنة تصدر من ذاتيات الطبع كما تقدم بيانهُ. والفعل الطبيعي اذا اشتُهي يقترن باللذة والسرور اللذين ينافيان الاضطرار وهما يقترنان بالاختيار تضمنًا والحال ان الاب اصدر الابن والروح القدس بكل التنعم والسرور ولو امكن ان يكون اصدارهما تحت اختيارهِ لكان اختيارهما قبلما يختار كون العالم وبهذا تباد قوة الاعتراضات كلها فيتلخص اذًا مما تقدم شرحهُ انهُ يوجد فيهِ تعالى جوهر واحد وثلاثة اقانيم الاب والابن والروح القدس. واربعة اضافات الابوة والبنوة والاصدار البثقي والصدور الانبثاقي. فالاقنوم الاول يقوم باضافة الابوة والاقنوم الثاني باضافة البنوة والاقنوم الثالث باضافة الصدور الانبثاقي. وان سألت مستفهمًا كيف يمكن تكون اربعة اضافات ولا تكون اربعة اقانيم ايضًا ليس ثلاثة كما تقولون لانكم قلتم ان الاضافات لا تحسب من ذاتيات الجوهر فاذًا ضرورةً ينبغي ان يكون اربعة اقانيم على عدد الاضافات. الجواب ان البثق الاصداري هو اضافة ناتجة عن اضافية الاب ونابعة منها فينبغي ان تُعدَّ اضافة واحدة معها لان اقنوم الاب قام في الجوهر الالهي اصالةً باضافة مصدر الافعال الالهية. فهذه الاضافة عينها مصدر الافعال الخارجة ايضًا لكن من حيث ان الفاعلية في الجوهر الالهي تعمّ اولاً الافعال الباطنة التي بها تقوم الحدود الاقنومية. وفي هذه الافعال فعل العقل يتعيَّن اولاً فلذلك تخصص هذا الاقنوم الفاعلي بفعل الولودة الاول ودُعي ابًا وان كان هو بالحقيقة باثقًا وخالقًا للعالم. ولهذا الكتب المقدسة خصَّصتهُ باسم آب ولا تسميهِ باثقًا وخالقًا بتسمية تخصيص وان كانت

تنعتهُ باسم البثق والخالق بطريق الوصفية كما لقول انهُ ابثق الروح القدس
وخلق العالم · فلذلك من حيث ان اضافة الاصدار البثقي لم تقم اقنوماً اخر
متميزاً عن الذي قام باضافة الابوة التي هي دالَّة على اول الافعال المتقدم طبعاً
حيث انها ناتجة عنها وهي معها شيءٌ واحد وهذا الذي سبَّب الخلاف بين علماء
الروم وعلماء اللاتينيين كتاودريطوس ويوضوريتيوس ونيوفلاكتوس الكليي
الحذاقة في رقة العقل فانهم تمسكوا بهذا المعنى الدقيق ونكروا انبثاق الروح
القدس عن الابن حيث انهم اعتبروا ان اضافة البثق والاصدار البثقي هي شيءٌ
واحد مع اضافة الابوة كما ان الابن ليس لهُ حظ في اضافة الابوة فيكون بمعزلٍ
عن اضافة البثق . فلذلك لا يبثق الروح القدس بل ان الروح القدس هو
منبثق من الاب فقط . فقبل ان نحل هذه المشكلة الدقيقة نقول . ان الصعوبة
في هذا المعنى قائمة في تشويش المبدا الذي يصدر بهِ الروح القدس اذا اخذ
بمعنى واحد . فلذلك ينبغي ان نشرح اولاً معنى المبدا على راي اهل العلم
الالهي فانهُ يقسم الى هو والى بهِ . فالنوع الاول هو الفاعل الذي يصدر الفعل
والنوع الثاني هو القوة التي يصدر بها الفعل . فمبدا الروح القدس هوَ . هو
الاقنوم الفاعل الذي يصدرهُ ومبداهُ بهِ هو الارادة الالهية التي يصدر بها .
فالقول ان الروح القدس لا يصدر من الابن على معنى مبدا بهِ هو كفر لانهُ
ينفي عن الابن الارادة الالهية المخصبة التي اتخذها من الاب مع الجوهر الالهي
حيث انهُ في رتبة الطبيعة فالابن صدر في الطبيعة الالهية قبل صدور الروح
القدس فلذلك ياخذ من الاب عقلهُ الفايض ولهذا لا يستطيع ان يصدر ابناً
اخر كما تقدم برهانهُ وياخذ من الاب ايضاً ارادتهُ المخصبة التي لم ينقص فعلها
اذ ذاك بل كانت قابلة الفيض فاذاً يكون مع الاب اصدر الروح القدس
منبثقاً من الاب والابن كمن مبدا واحدٍ بهِ . وهذا مسلم عند جميع علماء الروم
كما يشرح بهِ الدمشقي بقولهِ تسميتهُ روح الاب وتسمية روح الابن لكون الارادة
في الاب والابن هي واحدة . واما اذا قيل ان الروح القدس لا يصدر من

الابن على معنى مبدا هوَ اولاً واصالةً فلا ريب في هذا القول وهو من قواعد
الايمان لان مبدا هوَ لصدور الروح القدس قد اخذهُ الابن بالطبع اولاً من
مقتضى ذاتهِ وقنوميتهِ . بل ثانيًا ومن مقتضى الارادة التي اتخذها مع الجوهر من
الآب لانهُ اتخذ منهُ كل ما لهُ ما عدا الابوة كما يشهد تعالى . كل ما للاب فهو
لي . فاذًا يكون اتخذ منهُ مبدأً هوَ في اصدار الروح القدس . لان الاب
باصدارهِ الابن قد اشركهُ بجوهرهِ وارادتهِ المخصبة . فلذلك يكون اشركهُ في
مبدا هوَ في اصدار الروح القدس فمعهُ اي مع الاب يصدر الروح القدس
بمبدا بهِ ومبدا هوَ . فكما ان مبدا بهِ هو واحد في الاب والابن ففي الاب اصالةً
وفي الابن استمدادًا . وهكذا الروح القدس ينبثق من الابن بمبدا من مبدا
وليس من مبدا اصلي كالاب بل من مبدا مستمد من مبدا الاب وهو مبدا
الآب بعينهِ . وهكذا ايضًا المبدا الذي بهِ الروح القدس يخلق العالم الذي
يستمدهُ من الاب هو عينهُ الذي بهِ الاب يخلق العالم ففي الاب اصالةً وفي
الروح القدس استمدادًا فالاب باصدارهِ الابن يمنحهُ كلما لهُ ما عدا الابوة التي
قام بها والتي من شانها ان لا تمنح لانها خاصة القنومية المعينة من ذات طبعها
ومخصصة لاقنوم واحد غير قابلة الاشتراك مع اخر . فلذلك الابن اذ يصدر
من الاب يشترك معهُ في مبدا بهِ اي الارادة الالهية المخصبة ولذلك يشترك مع
الاب ايضًا بالضرورة في مبدا هوَ الذي هو فاعلية اصدار فعل الارادة المخصبة
فلذلك يصدر الروح القدس من الاب والابن ويشترك مع الاب والابن
في كل ما لهما ما عدا الابوة والبنوة لانهما خاصتان قنوميتان لا يمكن اشتراكهما مع
اخر وما عدا فاعلية اصدار فعل الارادة الباطن المختص بالآب بحسب قنوميتهِ
وقد اشترك فيهِ الابن بحسب الطبيعة من حيث انهُ بصدورهِ ورتبتهِ اخذ من
الآب الارادة المخصبة كما تقدم بيانهُ لانهُ اخذ من الاب الجوهر الالهي فايضًا بفعل
العقل فقط بل فايضًا بفعل الارادة الباطن ايضًا اذ انهُ لا يتخذ الارادة المخصبة
باطنًا بل اتخذها فايضة حاصلة على تمام حدّها الباطن فلذلك لا يمكن اشتراكهُ

مع الآب والابن بفاعلية البثق الاصداري بل انهُ يشترك معهما في الجوهر الالهي والارادة الفايضة باطنًا والمخصبة خارجًا نظرًا لاضافة الخليقة كما سياتي بيانهُ في بحث التجسد . فلذلك يشترك مع الآب والابن في مبدا بهِ ومبدا هوَ نظرًا لاصدار الخليقة . ومن حيث ان مبدا هوَ يختص بالآب من حيث اقنوميتهِ فيقال ان الروح القدس متخذهُ من الآب اولاً واصالةً ومن الابن ثانيًا وطبيعيًا لان الابن اتخذهُ من الآب استمدادًا من حيث طبيعتهِ الالهية لا من حيث اقنوميتهِ . فعلى هذا تتوفَّق اقوال الروم واللاتينيين ولا اعني الروم الذين لايدرون ما يقولون ولا اللاتينيين الذين ينازعون كيفما اتفق بل اقصد المتبحرين في رقَّة العلوم الفلسفية واللاهوتية لان الافاضل المقدم ذكرهم ينظرون انهم يختلفون في هذا المعنى نظرًا للحيثية لا نظرًا للذات . واما الاباء القدماء في الاعصر الاولى للكنيسة لم يتعرضوا لهذه المباحث الدقيقة في هذا السر العالي على العقول . اولاً لانهم لم يشاءوا كثرة المباحثة في هذا المعنى الفايق على طور العقل الَّا اذا مست الحاجة . والحال ان مقتضى بحثهم في هذا المعنى اذ ذاك لم يتطلب التعرض الى انبثاق الروح من الآب وحدهُ ام من الآب والابن . بل ان جدالهم كان مع صابا ليوس الذي كان ينكر كثرة الاقانيم زاعمًا ان الاسماء التي وردت في الكتب الالهية هي عنوان مختلف لمسمًّى واحد وتبع اريوس الذي كان ينكر لاهوت الابن ومكدونيوس الذي كان ينكر لاهوت الروح القدس . فلدحض هذه الاراء الكفرية لا يفيد شيئًا اثبات انبثاق الروح القدس من الابن . بل بالعكس ايراد المباحث عن انبثاقهِ يزيد تبلبلاً في الرد على تلك القضايا الكفرية الموردة من اولئك الاراتقة حينئذٍ حيث ان اريوس انكر لاهوت الابن وادَّعى انهُ خليقة الآب وان الروح القدس هو خليقة الابن المخلوق . فاذًا بكل حكمة اجابت الاباء لدحض هذا الكفر ان الابن مساوٍ للآب في الجوهر وان الروح القدس يجب ان يُعبد كربٍ محيي . ولو ذكروا شيئًا ما يخص اصدار الروح القدس ان كان من

الاب فقط او من الاب والابن لكانوا شوّشوا مقام الجدال اذ لا مقتضي للجدال
مع هذا المبتدع الّا اثبات لاهوت الابن ولاهوت الروح القدس وما اوردوهُ
هو كفاية لذلك . ولهذا قانون الايمان النيقاوي زاد على قانون الايمان الرسولي
لفظة الرب المحيي لان الرسل القديسين في قانون الايمان القسطنطيني لدحض
كفر مكدونيوس زادوا المنبثق من الاب الذي مع الاب والابن يُسجد لهُ ويُمجد
ولم يتعرضوا لانبثاق الروح القدس من الابن وذلك بكل حكمة لان التعرض
لذلك ليس فقط كان يبلبل نظام الجدال بل انهُ ايضاً كان يزيد الكافر
مكدونيوس ضلالاً حيث ان كفرهُ كان مبنياً على ان الروح ليس هو من
جوهر الاب بل هو مخلوق من الابن . فلدحض كفرهِ اجابة الاباء انهُ من
جوهر الله الاب لانهُ ينبثق منهُ طبيعياً . فلذلك اثبتوا انبثاقهُ منهُ وبل كفاية
نفوا مخلوقيتهُ من الابن لانهم اثبتوا لهُ معهُ سجودًا واحدًا الهيًّا ولم يتعرضوا لانبثاقهِ
منهُ لئلا تتشدَّد البينة عندهُ التي كان يدعيها مخلوقة وليس الهية . واما ضلال
المنافق اريوس فكان مستندًا على انخداعهِ بقولهِ تعالى . الاب اعظم مني فاتخذ
العظمة على حرفيتها بمعنى العلة الحقيقية ولهذا تفلسف مجدفًا ان الكلمة معلول
الاب وكل معلول مخلوق . ولم يعلم هذا الغبي انهُ تعالى قال ان الاب اعظم
مني ليدحض راي افلاطون القائل . ان الكلمة الازلية الكائنة من ذاتها وليس
لها مبدا الهي المبدا الواحد للخليقة . فلدحض هذا الكفر اراد تعالى يظهرانهُ مبدا
من مبدا وليس مبدا مستقلاً بذاتهِ فاعطى العظمة للاب على سبيل التفاضل
ليدل ان اصالة المبدا هي للاب فكانهُ تعالى قال ان الاب اعظم وانا اعظم
ايضاً لاني مع الاب مبدا واحد للخليقة . لكن بما ان الاب اصل المبدا تنسب لهُ
العظمة بنوع التفضيل وبهذا لا يكون تعالى نسب كل العظمة للاب وسلبها
عن ذاتهِ ليكون خليقة كما توهم هذا المبتدع . واما مكدونيوس فاستند على قولهِ
تعالى . كلٌّ بهِ كان وبغيرهِ لم يكن شيءٌ مما كوِّن . فاخذ لفظة شيء بالمعنى العام
لانها واردة من قضية سالبة حسب راي المنطقيين ان القضية الواردة في سياق

السلب تدل على شمول الافراد وهكذا تفلسف هذا المخدع ان الروح القدس هو شيءٌ من الاشياء فاذا كان وصار بالابن الذي يصيرُ فهو عدم قبل الصيرورة فاذًا هو خليقة . والحال ان لفظة شيء موصوفة مما كوّن فلا يمكن ان الروح القدس يدخل تحت عمومها لانهُ من الكائن لا من المكوّن فيكون داخلاً تحت حد القضية الاولى اي كلٌّ بهِ كان . فالمنافق لسوء رايهِ قطع من القضية الاولى وقال . ان المعنى كلٌّ بهِ كان مما كُوّن و بغيرهِ لم يكن شيءٌ . والحال انهُ بذلك قد شوّش الآية الالهية كما يستهزئُ بهِ القديس غريغوريوس النزينزي وخلط معنى الكون مع التكوين وكم من الفرق بينهما لان الكون هو فعل . والتكوين انفعال ولو كان معنى الكون والتكوين واحدًا لكان الكلمة نفسهُ على راي هذا الكافر خليقةً لانهُ كان ايضًا حيث ان نص الآية الشريفة هكذا في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله والله هو الكلمة كلٌّ بهِ كان و بغيرهِ لم يكن شيءٌ مما كوّن . فان كان كان وكوّن المبين للفعول بمعنى واحد فيكون كان الذي هو للكلمة مكوّنًا ايضًا . واما معنى هذه الآية الالهية فهو بما ان الكلمة هو فعل العقل الذي يتقدم على فعل الارادة طبعًا في طبيعة العقل وهو بالنسبة الى فعل الارادة كالواسطة الى الغاية كما تقدم بيان ذلك فيكون بالحقيقة ان كلاًّ بهِ كان اي الروح القدس الذي قام بفعل الارادة باطنًا . لانهُ تعالى بفعل عقلهِ الذي هو كلمتهُ عرف ذاتهُ الكلية الجمال وتأمل بهاء حسنها المستحق كل محبة ضرورية ناتجة اليها بعاطفة الحب الذي هو فعل الارادة الخاص . وبهذا الفعل قام اقنوم الروح القدس كحدٍّ باطن لهذا الفعل . وهكذا بغيرهِ لم يكن شيءٌ مما كوّن . اي انهُ تعالى اذ عرف الذات العلية وجميع صفاتهِ البديعة عرف قدرتهُ الضابطة كل شيء وبها اي في ضمنها عرف الخليقة فانعطف بصلاحهِ الى اصدارها من العدم الى الوجود . فالباء في بهِ و بغيرهِ هي باء السببية والواسطة فالكلمة التي هي علم الله الازلي هو السبب والواسطة لاصدار الروح القدس وخلقة العالم لانهُ تعالى لو لم يعلم ذاتهُ ويعرفها فكيف كان يمكن ان يحبها . ولو لم

يعرف قدرتهُ الضابطة كل شيءٍ وفي ضمنها يعرف الخليقة فكيف كان يمكن ان يخلقها وهذا معنى قول علماء اللاهوت ان اقنوم الابن هو واسطة التناسب بين الله والخليقة . لان الله من حيث انهُ غير متناهٍ والخليقة هي متناهية فلا تكون نسبة البتة ما بينهُ وبينها حيث المبدا الدارج بين الفلاسفة انهُ لا نسبة بين الغير المتناهي والمتناهي . واما اباء اللاتينيين في اعصر الكنيسة المتوسطة فقد تعرضوا للبحث عن انبثاق الروح القدس وصدورهِ من الابن كالقديس اغوسطينوس وابرنيموس وخلافهما من العلماء الافاضل وذلك لوجود الارتقة التي حدثت في اطراف بلاد فرانسا واسبانيا . فلما اشتدت هذه الارتقة التي تعزل الروح القدس عن الابن مطلقًا التزم اللاتينيون لدحضها ان يزيدوا على قانون الايمان القسطنطيني لفظة ومن الابن . فاشتعلت نار الجدال بين الروم واللاتينيين الذي كان مؤسسًا قديمًا في هاتين الطائفتين على حسد الجيران وعداوة اهل الفتن كما ترى في عصرنا هذا الحسد بين الفرنساوية والانكليز الى كم متصل . وكان ذلك في عهد ميخائيل كورولاروس بطريرك القسطنطينية فنهض الفريقان في مضادة بعضهما فادَّعت الروم ان ذلك مخالف للنص الالهي حسب قولهِ تعالى روح الحق الذي من الاب ينبثق . ولاقوال الاباء القدماء الذين لم يزيدوا في قانون الايمان وفي اقوالهم العلمية شيئًا على انبثاقهِ من الاب فاجاب اللاتينيون ان قولهُ تعالى الذي من الاب ينبثق لا ينافي انبثاقهُ منهُ لان الصفة اذا كانت مختصة بموصوفين او اكثر ونُسبت الى احد الموصوفين لا على طريق الحصر لا ينافي نسبتها للموصوف الاخر . لاننا اذا قلنا ان الحرارة تصدر من قرص الشمس لا نكون نفينا صدورها من الشعاعات ايضًا . نعم اذا قلنا نفطون وحدهُ اظهر سبب الثقل في الاجرام فلا يشاركهُ غيرهُ بهِ . والحال ان النص الالهي ليس واردًا بطريق الحصر لانهُ لم يقل تعالى الذي ينبثق من الاب وحدهُ وهذا كثيرٌ في دور الكلام الفصيح . لاسيما اذا كان الحال يقتضي نسبة الصفة لموصوفٍ واحد والسكوت غير الاخر لانهُ من حيث انهُ تعالى كان

مشكوكًا بالوهيتهِ بل منكورة من الاكثرين لانهم كانوا يزعمون انهُ يجدف بقولهِ
عن نفسهِ انهُ اله فكيف يصدقون ان الذي يصدر منهُ هو روح حق وشهادتهُ
صادقة فلهذا سكت عن نفسهِ ونسب الصدور للقنوم الاول الذي كانوا يعتقدونهُ
الهًا وسماهُ ابًا لالقاء الحجة عليهم بان القنوم الذي يعتقدونهُ في الله هو اب وانهُ هو
ابنهُ واما ان الروح القدس هو منبثق منهُ فقد علم في ذلك في محلاتٍ اخر بقولهِ
مهما هو للاب هو لي على سبيل الاشتراك فهو لي . واما عن اقوال الاباء القدماء
وعدم تعرضهم لذلك هو لمقتضى جدالهم في هذا العصر ومع ذلك لا يخلو التصريح
من اكابر الاباء القدماء بانبثاق الروح القدس من الاب والابن كالقديس
اثناسيوس القائل في قانون الايمان المؤلف منهُ بان الروح القدس من الآب
والابن لا مخلوق ولا مصنوع بل منبثق . والقديس كيرللس في رسالتهِ الى
نسطور حيث يقول ان الروح القدس هو روح الحق . والحال ان المسيح هو
الحق كما قال عن ذاتهِ انا هو الحق الخ فاذًا منهُ ينبثق . فعلماء الروم قد نكروا
نسبة هذا القانون للقديس اثناسيوس وهذه الرسالة للقديس كيرللس بناءً على
التمثيل المورد من القديس اثناسيوس حيث يمثّل صدور الاقانيم الالهية بآدم
وهابيل وحوآء . فآدم كنايةً عن اقنوم الاب وهابيل عن الابن وحوآء عن
الروح القدس . فينكر اللاتينيون هذا التمثيل عن القديس اثناسيوس لانهُ ينتج
منهُ ان الابن مولود من الروح القدس كما ان هابيل مولود من حوآء على انهُ
بالحقيقة قليل الاعتماد على شهادات الاباء القدماء ليس ازدراءً بهم لا سيما انهم
كانوا مجاورين خلفاء الرسل القديسين الذين قد استقوا هذه التعاليم السامية
من اصل ينبوعها بل لانهُ يحتاج الى قاضي كشف يكشف صحة ما تدعيهِ الروم
وينكرهُ اللاتينيون . وصحة ما تدعيهِ اللاتينيون وينكرهُ الروم . لكنني اعتمد
على برهان العقل الذي هو الآلة الوحيدة لقطع خصام الجدال فان ما اوردناهُ
من برهان الرتبة القبلية الطبيعية التي للابن بالنسبة الى الروح القدس هو
كافٍ لاثبات انبثاقهِ منهُ وان لم يكن بنوع واحد كانبثاقهِ من الاب كما تقدم

بيانهُ لان هذه الرتبة الطبيعية هي اصل صدور الاقانيم الالهية لانهُ لو لم نتصوَّر
قبلية الاب بالنسبة للابن لما كان ممكنًا ان يولد منهُ . فقبلية الاب بالنسبة
للابن هي لانهُ اخذ فعل العقل في الطبيعة الالهية مخصبًا فاصدر الابن كحدٍّ
للعقل المخصب . فهكذا الابن بالنسبة الى الروح القدس لانهُ اي الابن اخذ
فعل الارادة المخصب فلذلك اصدر الروح القدس كحدٍّ لهذا الفعل المخصب
لكن بشرط ان تحفظ اصالة المبدا للاب واستمداديتهُ للابن . وهذا يتاكد
من حكم المجمع الفلورنتيني الذي حكم في انبثاق الروح القدس من الابن
مطلقًا ولم يعني نوع انبثاقهِ منهُ ولم يلزم الروم بهذه الزيادة في قانون الايمان
لان لفظة منبثق في اللغة اليونانية وان تكررت لم تزل حافظة قوة معناها فتدل
حينئذٍ اصالةً على البثق في الاب واصالةً في الابن ايضًا فلا يكون اذًا البثق
من مبدا واحد بل من مبدأين تامين فينتج اقنومان في روح القدس الواحد
من الاب والاخر من الابن وهذا كفر بخلاف لفظة اكس الدالّة في اللغة
اليونانية على الصدور من المبدا . اخيرًا ان هذه المادة الشريفة قد وقعت في
الاعصر الاخيرة في بلاد الشرق ونسلمت للالسن المبلبلة والعقول الضعيفة
فصاروا يخبطون بها خبط عشواء سواء كان اللاتينيون الذين كانوا يانون
الى هذه الديار او الروم اهل الديار فكانوا يتجادلون ويتماحكون جزافًا فيما
لا يدركون وكانوا كالعامة في عصرنا هذا الذين يتماحكون على حركة الارض
وحركة الشمس ودورانها من غير ان يدركوا الصواب في ذلك . ولهذا قد
اسهبت الشرح في هذه الرسالة بهذا الخطب العالي الشان قصد الايضاح
وخصوصًا لانهُ يفيد زيادة الوضوح في معرفة الاقانيم الالهية . فهذا ما تيسر من
العقل القاصر في هذا البحث الشريف فاستعين الله وانقدم للبحث الاخر المنيف

البحث الثاني

في سر التجسد الالهي

من الايمان الملتزم بالاعتقاد بهِ كل مسيحيٍّ بان الكلمة الازلية التي تقدم البحث

عنها قد اتخذت طبيعة انسانية في الزمان المعين واتحدتها بالطبيعة الالهية اتحاداً اقنومياً . وهذا السر الفايق طور العقل البشري قد خضعت طائفة النصارى لتصديقهِ بموجب الايمان لانهُ لا يمكن ان يدرك بقوة النور النطقي لا لِميًّا ولا أَنيًّا كسر الثالوث الاقدس في الطبيعة الالهية . لان لمعرفة الشيء لِميًّا ينبغي ان نعرف علة الطبيعية كما نقدم الشرح عن تثليث الاقانيم في طبيعة واحدة . والحال ان العقل النطقي لا يستطيع ان يدرك ايضاً ماهية القنوم الالهي فلا يمكنهُ اذاً ان يحدد طبيعةً اخرى غير طبيعتهِ وهكذا لا يدرك ايضاً ماهية القنوم الانساني المخلوق ليستطيع ان ينتج امكان ابدالهِ بقنوم اخر غريب عن طبيعتهِ . اما معرفة الشيء انيا يجب ان تنتج من معرفة المعلولات معرفة ذلك الشيء . والحال ان جميع المعلولات التي هي الخليقة لا ينتج من معرفتها معرفة اتحاد الكلمة بالطبيعة البشرية . واما التسليم الايماني في تصديق هذا السر فلانهُ قد استوفى كل الشروط الواجبة للايمان المقدم ذكرها . لانهُ ما عدا الوحي الالهي الذي ورد بواسطة انبياء العهد القديم المزينين بكل علامات الرسالة الالهية التي تنكرها اليهود وتحوّل معناها بعنادٍ لا سيما ما صرح بهِ اشعيا النبي قائلاً (ها هي العذراء تحبل وتلد ابناً ويدعى اسمهُ عمانوئيل الذي تفسيرهُ الله معنا) قد جاء مصرّحاً في العهد الجديد في الانجيل الشريف من بشارة يوحنا (والكلمة صار لحماً) وفي بشارة متى حيث سأل تلاميذهُ (ماذا تقول الناس اني انا) فاجابوهُ قومٌ يقولون انك يوحنا المعمدان . واخرون ايليا او واحد من الانبياء . فكرر السؤال قائلاً (وانتم ماذا تقولون) اجاب بطرس رسولهُ قائلاً انك انت هو بالحقيقة ابن الله الحي . فاجابهُ الرب قائلاً (طوباك يا سمعان لان ليس اللحم والدم اظهر لك هذا لكن ابي الذي في السماوات . فعلى هذه الشهادة الالهية الكلية التصريح خصوصاً قد اسَّست ملة النصارى اعتقادها بهذا السر العظيم لانها لم ترهُ مضاداً للعقل بل انهُ لايقاً كل اللياقة بالكمالات الالهية ايضاً . وها نحن ناخذ بشرح ذلك فنقول . اولاً ان هذا السر الالهي وان كان فائقاً على طور

العقل النطقي كما تقدم بيانهُ لكنهُ ممكن وغير مضاد للعقل لا من قبل الاقنوم الالهي ولا من قبل الطبيعة الانسانية. فاولاً انهُ ممكن من قبل القنوم الالهي لان الغير الممكن في الالهيات هو الذي يلحق نقصًا بالكمالات الالهية. والحال ان اتحاد القنوم الالهي بالطبيعة الانسانية لا يلحق نقصًا بالكمالات الالهية لانهُ ليس اقنومًا مجرَّدًا ليتخذ كمالاً من الطبيعة التي يقوم بها كأن القنوم الالهي ينقصهُ كمالٌ يكتسبهُ من الطبيعة الانسانية التي يقيمها بافعالها بل هو اقنوم قائم في طبيعتهِ الالهية التي منها يتخذ كمالاً غير متناهٍ الذي لا يمكن ان ينقصهُ او يزيدهُ كمال كما هو شان الغير المتناهي ولا يقبل تركيبًا كأنهُ غير تام بذاتهِ ليستطيع ان يقيم طبيعة اخرى بافعالها فيحتاج الى شيء اخر ليتركَّب معهُ ويخرج من القوة الى العقل في حال التركيب لانهُ لا يجد الطبيعة الانسانية محتوية على اقنومها الطبيعي ليتركَّب معهُ بل انهُ يجدها فقط حاصلة على ذاتياتها الطبيعية محتاجة الى اقنوم يقيم افعالها ويميزها عما سواها فيغنيها بذاتهِ عن هذا الاحتياج ولهذا لا يتغير اقنوم الكلمة تغيرًا داخلاً لان الاضافة التي يحصل عليها بارتباط الطبيعة الانسانية بهِ ليست اضافة مترددة تقتضي التغير في الحدَّين بل هي اضافة المفهوم من الفاهم التي تقوم برباط الفهم بينهما فالتغيير يقع على الحد الواحد اي على الفاهم الذي يكتسب صورةً جديدة باطنًا ويخرج من القوة الى الفعل من كونهِ غير فاهم. واما المفهوم فلا يتغير اصلاً ولا يكتسب شيئًا باطنًا بل نسبةً وصفة خارجة لان الفهم لا يقوم بهِ بل بالفاهم الذي يصدر الفعل. هكذا اضافة الخالق الى الخليقة فيغير فيها الحد الواحد فقط لان الفعل الذي بهِ تعالى خلق العالم وهو قائم بهِ منذ الازل وهو ازلي بازليتهِ لكون المفعول الذي هو الخليقة من حيث انهُ متناهٍ وموجود من غيرهِ فلا يمكن ان يوجد الاَّ بالزمان تاخَّر او تقدم. فلذلك الاضافة تغير الحد الواحد الذي هو الخليقة لانهُ صدر من العدم الى الوجود. واما في الله لا تحدث تغيرًا اصلاً سوى نسبة خارجة فقط. وهكذا الاضافة التي تلحق اقنوم الكلمة برباط الطبيعة الانسانية

تحدث تغييرًا فقط في الطبيعة الانسانية من حيث انها عادمة القنوم فتكون في حال غير كامل واذ ارتبطت بالاقنوم الالهي تحصل على حال الكمال وتقوم بافعالها . واما القنوم الالهي فهو كامل في طبيعتهِ الالهية بغير تناهٍ . ثانيًا نقول انهُ اي هذا السر ممكن من قِبل الطبيعة الانسانية لان الغير ممكن في طبائع الاشياء هو الذي يقتضي التضاد والتناقض في الاوصاف والحال ان الطبيعة المخلوقة اذا تعرّت عن قنومها ومسندها الطبيعي مطلقًا لا ينتج شيءٌ من التضاد والتناقض اصلاً . فكم بالحري اذا اعتاضت عن قنومها ومسندها الطبيعي بقنوم فائق الطبيعة لانهُ كما هو مقرر عند جميع الفلاسفة ان الطبيعة المخلوقة تتميز عن القنوم تمييزًا حقيقيًّا فلذلك عدم القنوم لا ينتج عدمها لينتج التناقض فيكون الشيء موجودًا وغير موجود . فالطبيعة هي الجوهر الحاصل على الذاتيات المعيّنة كالنوع الذي يتعين بالحيوانية والنطق . والقنوم هو كزيد الذي يجعل النوع محصورًا بالشخصية الكائنة بزيد غير قابل الاشتراك مع عمرو وبكر قائمٌ بافعالهِ كما تقدم شرحهُ في سر التثليث . وقولنا كالنوع ليس مرادنا النوع المنطقي الذي يفهم بهِ العقل الافراد الخارجة بل النوع الطبيعي اي الطبيعة الخارجة المفردة التي تتعين بالقنومية فان كانت القنومية هي امرٌ سلبي على احد الرايين اي نفي الشركة مع اخر ونفي تعلق افعال الجوهر باخر او شيءٌ وجودي تكون الطبيعة بهِ غير قابلة الشركة مع اخر وسيدة افعالها فيستطيع تعالى بقدرتهِ الفائقة ان ينفي عنها هذا التعلق والاشتراك ويسندها بذاتهِ كما هو مقرر عند جميع علماء العلم الالهي انهُ تعالى يستطيع ان يسند بذاتهِ كمسندٍ طبيعي لان رب الطبيعة وخالقها لهُ عليها السلطة بما يشاء . فكما انهُ تعالى منذ الازل امر النار ان تكفَّ فعلها الطبيعي عن احراق الفتية وسدَّ بذاتهِ مسدّ الندى فهكذا عين طبيعة المسيح الانسانية ألّا تقبل اقنومًا مخلوقًا . وكما انهُ تعالى حسب شهادة الاخصام معنا في ناسوتية المسيح سدَّ مسدّ الزرع البشري الذي هو معيّن منهُ تعالى في طبيعة التوليد فهذا يسدُّ بذاتهِ مسدّ القنومية المعينة في طبيعة القيام . لكن بهذا

الفرق انهُ تعالى سدَّ بذاتهِ مسد الزرع البشري مطلقًا بدون تعويض . واما في اقنومية طبيعة المسيح جعل الابدال والتعويض . فعوض الاقنوم التي كانت تقتضيهِ طبعًا حصلت على اقنوم فائق على طبعها وهكذا كان اتحاد الله مع البشر في المسيح . وهذا الاتحاد تعتبر فيهِ اربعة اشياء . الحدَّان المتحدان . وفعل الاتحاد . فالحد الاول هو اقنوم الكلمة . والحد الثاني هو الطبيعة الانسانية وفعل الاتحاد هو فعل الثلاثة اقانيم الالهية . وهذا الاتحاد هو للمسيح الناتج من هذا الاتحاد ولتوضيح هذا المعنى نعتبر هذا التشبيه ان اقنوم الكلمة وحدهُ كلابس والطبيعة الانسانية كملبوسهِ . والاب والروح القدس كملبّسي الكلمة والكلمة كلابس وملبوس . ففعل التلبيس هو فعل خارج ولذلك ينسب للثلاثة اقانيم وهو فعل ازلي انعقد في المشورة الربانية منذ الازل وهو عينهُ فعل الخليقة الذي بهِ تعالى عيَّن منذ الازل الطبيعة الانسانية ان توجد في الزمان عارية عن قنوميتها الطبيعية وتتخذ عوضًا قنومية الكلمة فاذًا الاضافة ما بين الله وبين طبيعة المسيح الناسوتية هي اضافة الخلقة عينها التي هي اضافة عقلية كما تقدم شرحهُ واما اللبس في الزمان هو مفعول التلبيس الازلي وهذه المفعولية تعتبر في الطبيعة الانسانية فقط التي ارتبطت مع القنوم الالهي لان مفعول الارتباط استقر فيها مبتدئًا ومنتهيًا حيث انها هي حد الارتباط الذي قبل التغيير من غير كامل الى كامل . واما اقنوم الكلمة في الارتباط لم يقبل شيء البتة من التغيير اللهمَّ ان يقال انهُ قبل اضافة عقلية اخرى بكونهِ مرتبط مع اخر كما يقبل الموضوع الخارج كونهُ معلومًا من اخر . ثم وان كانت قنومية الكلمة متحدة مع الجوهر الالهي فمع ذلك لا يقال الجوهر الالهي اتحد صوريًا مع الطبيعة الانسانية لان الخاصة القنومية هي التي من شانها ان تقيم الجوهر والطبيعة وليس من شان الجوهر ان يقيم جوهرًا اخر ولا يمكن ان جوهرًا تامًّا يتحد مع جوهر اخر تام ما لم يمتزج الجوهران ويقوم منهما جوهر اخر جديد مختلف عنهما فلذلك كان الاتحاد صوريًا اولاً . وبغير واسطة مع اقنوم الكلمة . وثانيًا . وبواسطة مع الجوهر

الالهي من حيث ان الجوهر لا ينفك ولا يتميز حقيقةً عن القنومية في الالهيات
وعلى هذا المعنى يقال عن اتحاد الاقنومين الاخرين مع الانسانية من حيث
تداخل كل الاقانيم واتحادهم بالجوهر الالهي . واما كون اقنومية الكلمة وحدها
هي التي اتحدت فلانهُ لا يمكن اتحاد الثلثة اقانيم معًا في طبيعة واحدة مخلوقة
ومتناهية كطبيعة المسيح الناسوتية لان امكان كثرة الاقانيم في طبيعة واحدة
لا يمكن الّا في طبيعة غير متناهية مخصبة بافعالها الباطنة كما لطبيعة الالهية والحال
ان انسانية المسيح ليست في هذه المشابهة . ثانيًا على قول بعض علماء اللاهوت
انهُ كان ممكنًا اتحاد اقنوم اخر غير اقنوم الكلمة لكن كان اتحاد اقنوم الكلمة
اكثر لياقةً في الاتحاد لان غاية الاتحاد هي شفاء سقم الطبيعة الانسانية التي
كانت ممروضة بداء الجهل . والكلمة بما انهُ الحكمة الاقنومية في الطبيعة الالهية
فلذلك كان اتحادهُ أليق . واما العلماء الاخرون فيرون ان الاتحاد ما كان
ممكنًا الّا مع اقنومية الكلمة فقط لان الاتحاد يقتضي مناسبة الحدود والحال ان
الآب والروح القدس لم يكن بينهما وبين ناسوت المسيح مناسبة البتة لانهُ لا
مناسبة بين الغير المتناهي والمتناهي كما لقاعدة المشهورة بين الفلاسفة الّا بواسطة الابن
علم الله الازلي الذي يستحضر للموضوع الالهي كل شيء فاذًا بواجبٍ كان المتحد
اقنوم الكلمة وحدهُ دون غيرهِ من الاقانيم فالمسيح الذي هو حد الاتحاد اذًا
هو الموضوع القائم من الطبيعة الالهية والطبيعة الانسانية المتحدتين بواسطة
اقنوم الكلمة . فالاتحاد اذًا هو اعم من التركيب لان الاتحاد يصدق على المتحدين
جوهرًا وعرضًا واما التركيب فانهُ يصدق على المتحدين جوهرًا فقط كما تتحد
صورة شخصٍ ما في مادة مرمرية ويكون هذا تركيبًا لان المرمرية انتقلت من
المادة الجسمية الى الصورة المعينة فتكون انتقلت من القوة الى الفعل . اما اتحاد
المادة الغير تامة كالنفس والجسد في طبيعة الانسان يدعى تركيبًا لان من
الاجزاء الغير تامة تركّب جوهرٌ تام الذي هو الطبيعة الانسانية كمن مادة
وصورة . والجزء الادنى الذي هو الجسد يدعى مادة هكذا اتحاد الاجزاء التامة

الطبيعية كالعناصر يدعى تركيبًا لانهُ ينتج عن هذه الاجزاء جوهر مركّب ممتاز عن كلٍّ من الاجزاء . واتحاد الاجزاء العملي كالعسل والخل والنعناع ينتج عنهُ جوهر اخر وهو السكنجبيل وكل جزء على حدتهِ لا يقوم بهِ التركيب . فهذه الاتحادات لا يمكن تصويرها في اتحاد المسيح الناتج من ارتباط الطبيعة الالهية مع الطبيعة الانسانية بواسطة اقنومية الكلمة . فاولاً ان المسيح ليس مركّبًا تركيب المادة مع الصورة لانهُ قائم من جوهرين كاملين في الجوهرية هما الطبيعة الالهية والطبيعة الانسانية . واما الشخص المرمري فهو جوهر واحد وطبيعة واحدة مركّب مع الصورة التي هي عرض معيّن للكون الجسمي النوعي . ويختلف تركيبهُ عن تركيب النفس مع الجسد لان الطبيعة الالهية والطبيعة الانسانية اللتين قام فيهما ليس هما اجزاء غير تامة بل ان الطبيعة الالهية هي جزء كلي التمام في الجوهرية والقنومية . واما الطبيعة الانسانية وان كانت جزءًا غير تام نظرًا للقنومية الا انها جزء تام نظرًا للصورة الجوهرية لان اقنوم الكلمة لا يمنحها صورة الانسانية اي صورة الانفعال الانسانية كما تمنح النفس للجسد صورة الافعال الجسدية . وقولنا الجسدية لنخرج الافعال الجسمية كالثقل والامتداد التي هي افعال الجسم من حيث هو جسم بل افعال الجسد المركّب من آلات ونظام ليقبل افعال الحس والحركة كالنفس باتحادها مع الجسد تمنحهُ الحيوة التي هي صورة افعال الحس والحركة لكنهُ يمنحها تمام الاقنومة التي بها تحصل على استعمال افعالها وليس هو مركّبٌ تركيب العناصر والعمليات لان الطبيعة الالهية والطبيعة الانسانية لا تفترقان عن بعضهما لينتج عنهما جوهر واحد . بل ان كل واحدٍ من الجوهرين حافظ خواصهُ سالمةً نظرًا للطبيعتين . اي نعم انهُ باتحاد الاقنومية مع الانسانية تتغير افعال الانسانية خارجًا وعرضيًّا لان افعالها الطبيعية المتتابعة تكتسب رتبةً سامية بانتنائها لاقنوم غير متناهٍ . فعلى هذا ان كان النصارى دعوا هذا الاتحاد باسم التركيب فذلك على سبيل التساهل ليدحضوا راي نسطور المبتدع الذي افترى على المسيح بقولهِ انهُ متحد مع الله اتحادًا عرضيًّا ليس

بواسطة الاقنوم بل بالمحبة العظيمة التي كان يحب الله بها والمحبة الفائقة التي
كان الله يحبهُ بها . فزاد علماء النصارى على الاتحاد اسم التركيب لزيادة وضوح
الدلالة ان المسيح متحد مع الله جوهريًّا بواسطة الاقنوم لكن لا اعلم باي مناسبة
بعض اخصامنا يدعون هذا الاتحاد باسم الحلول فلعلَّ ذلك متخذ من كفر
ابوليناريوس الذي زعم ان الكلمة هو عقل نفس المسيح . فعلى ذلك اعوذ بالله
من الزعم بان الكلمة الالهية حل في نفس المسيح كنايةً عن القوة العاقلة . والحال
ان هذا الراي الفاسد قد حرَّمتهُ الديانة النصرانية ليس لانهُ يقتضي تركيب
الصورة فقط بل لانهُ يفضي الى الاعتقاد بنقص انسانية المسيح الذي يعتقدهُ
النصارى انسانًا كاملاً . لان النفس الناطقة اذا كانت عارية من القوة العاقلة
لم يبقَ لها تسمية النفس لان جوهر النفس الناطقة خصوصًا قائم بالقوة العاقلة
وايضًا هذه التسمية اي تسمية حلول تليق بابتداع اوطيخة وديسقورس اللذين
لكي يدحضا راي نسطور ان في المسيح اقنومين وطبيعتين وان الفرق بين
الالهية والانسانية هو عرضي وليس اقنوميًّا وقعا في ضلال اشرَّ زاعمين انهُ
لشدة الاتحاد الاقنومي في المسيح قد اقتضت وحدة الاقنوم وحدة الطبيعة فلذلك
من الطبيعتين صار طبيعة واحدة . فهذا الراي الفاسد قد رُذل في المجمع الرابع
كراي اراتيكي لاحتوائهِ على اربع اضاليل لانهُ اما ان الطبيعة الالهية (استغفر
الله) استحالت الى الطبيعة الانسانية فينبغي من ذلك ان الغير قابل التغيير
والغير المتناهي انتقل من غير متناهٍ الى متناهٍ ومن خالق الى مخلوق واما ان
الطبيعة الانسانية استحالت الى الطبيعة الالهية فيقتضي ان يكون ابتدا في الكون
اله جديد او ان من الطبيعة الالهية والطبيعة الانسانية نتج مركب ثالث ليس
الهٌ ولا انسانٌ . وقد استند هذان المضلان على التمثيل الوارد من القديس
اثناسيوس حيث يقول (انهُ كما ان الانسان مركَّب من النفس والجسد هكذا
المسيح مركَّب من الاله والانسان) والحال ان القديس المقدم ذكرهُ في كلامهِ
هذا يضاد قول نسطور المبتدع الذي كان يزعم ان في المسيح اقنومين فيكون

معنى كلام هذا العلامة انهُ كما ان من الجزئين التامين يقوم اقنوم واحد هكذا المسيح الاله والانسان لهُ اقنوم واحد ايضًا لا كما فهم هذان المبتدعان ان التمثيل هو لوحدة الطبيعة وهذا يتاكد من اقوال هذا القديس في غير مواضع التي بها يصرح بالطبيعتين والقنومية الواحدة في المسيح فالشقي ديسقورس هو اقل قبحًا من اوتيخة لان اوتيخة لا يبقي شيئًا من الانسانية في المسيح زاعمًا ان الالوهية قد نشربها كما نشرب الاسفنجة للماء واما ديسقورس فانهُ يبقي بعض اثارات من الانسانية كالاثارات الجسمية التي تبقى في الجسد بعد تركيبهِ مع النفس كالثقل والامتداد وما شاكل ذلك من الخواص الجسمية ودعواهُ ان يستند في وحدة الطبيعة في المسيح على راي الابا القدماء في اعصر الكنيسة الاولى وذلك لاجل شدة رباط الانسانية مع الالوهية لان وحدة الطبيعة اشد رباطًا من وحدة القنوم لكنهُ يهذي باطلاً اولاً ان الابا القدما ما كانوا يسمون الموضوع طبيعةً والحال انهُ بالحقيقة ان في المسيح موضوعًا واحدًا محتويًا على طبيعتين لان الموضوع هو ما صدق على القنوم مع الجوهر. وهذا كان منهُ دحضًا لكفر نسطور الذي كان يعتقد موضوعين اي اقنومين مع جوهرين. ثانيًا لان اتحاد الاقنوم هو اشدُّ رباطًا من اتحاد الطبيعة لان في موت المسيح قد انفكَّ رباط الطبيعة حيث انهُ قد انفصلت الاجزاء الجوهرية من الطبيعة الانسانية لان النفس قد فارقت الجسد وذهبت الى الجحيم واستمر الجسد في القبر ومع ذلك لم ينفك رباط القنوم لانهُ ما زال رابطًا النفس والجسد على قصد تكرار اتحادها ولم تتخذ اذ ذاك النفس اقنومًا ولا الجسد مسندًا اخر غير اقنوم الكلمة. ثم ان هذين المبتدعين ما عدا الكفر والتشويش الذي نتج في الالهيات من ابتداعهما تبطل ايضًا الغاية الاخص التي قد قصدها تعالى في التجسد الالهي حيث انهُ قصد فدى الطبيعة البشرية التي سقطت بزلَّة آدم وان الاله المتجسد يفدي الطبيعة البشرية ويستحق لها الغفران بواسطة الناسوت الماخوذ منهُ. والحال انهُ على راي هذين المضلين لم يكن ناسوت حقيقي في المسيح لانهما يجعلان عقلاً واحدًا

الهيًّا وارادةً واحدة الهية . فسحق الله هذه البدعة . ثم ان سبيريس بطريرك الاسكندرية وسرجيوس بطريرك القسطنطينية قد اعترفا بعقلين في المسيح الهي وانساني لكن ارادة الهية واحدة فقط . والحال اذا كانت الانسانية لا ارادة لها مع انها اصلٌ للثواب فبماذا تؤهل للاستحقاق . والنفس التي لا ارادة لها فكيف يمكن ان تكون نفساً حقيقية لان الارادة هي قوة ذاتية يقوم بها جوهر النفس كالقوة العاقلة . ثانيًا نقول ان هذا السر الالهي هو لائق كل اللياقة بالكمالات الالهية وذلك يظهر من الغايات التي قصدها تعالى بهِ . فاولاً الغاية التي قصدها تعالى بخلقة العالم هي عينها قد قصدها في سر التجسد الالهي بنوع اكمل . والحال انهُ تعالى لم يقصد غاية اخرى في خلقهِ العالم سوى ان تتلالأ كمالات صفاتهِ في الوجود خارجًا ويتمجَّد بخليقتهِ . وهذا معنى قولهِ تعالى انهُ خلق كل شيء لاجل ذاتهِ وذلك مما تقتضيهِ فيهِ صفة العزة وصفة الصلاح جلَّ جلالهُ . فصفة العزَّة تقتضي ان لا يفعل بغيرهِ بل لذاتهِ فقط . فاذًا ينبغي ان تكون خلقة العالم التي هي فعل من افعالهِ لاجل ذاتهِ فقط . هكذا من حيث ان فعلهُ الاختياري هو فقط ما يفعلهُ خارجًا عن ذاتهِ لان افعالهُ الداخلة الذاتية هي افعال طبيعتهِ وليست حرَّة على حصر اللفظ . فالصلاح يقتضي ان هذا الفعل الوحيد المختار يهديهِ لذاتهِ المستحقة الاكرام والواجب بغير تناهٍ . والحال انهُ تعالى لا يستطيع ان يكتسب خيرًا اخر من هذه النعمة سوى تمجيد كمالات صفاتهِ ومجدهِ في الخارج لانهُ داخلاً هو الخير الاعظم الحاوي كل الخيرات والكمالات الغير المتناهية . فبالتجسد الالهي تشرق هذه الكمالات البديعة وتتلالأ باعظم وضوح . لانهُ تعالى بالخليقة قد تلألأت صفة وجودهِ وصلاحهِ حيث انهُ اشرك الخليقة معهُ بصفة الوجود التي هي عرضية في الخليقة لان الوجود الذي تتصف بهِ الخليقة هو عرضي شبيه بالوجود الالهي الذاتي وليس عين الوجود نفسهِ . واما بالتجسد فانهُ يشرك الخليقة باقنوميتهِ الذاتية الجوهرية عينها التي هي اشرف بغير قياس من الوجود العرضي المشبه بوجودهِ

تعالى الذاتي الجوهري لان الوجود الذي بهِ توجد الخليقة وجميع الصفات التي تحويها هي رسم الوجود والصفات الالهية ويشبهها مشابهة بعيدة جدًا . واما الاقنومية التي منحها الله تعالى للطبيعة البشرية بواسطة التجسد هي عين قنوميتهِ تعالى الذاتية الجوهرية . فهذه هي الغاية الاولى التي قد قصدها تعالى بالتجسد الالهي . واما الغاية الثانية فهي افتداء الطبيعة البشرية من سقطة الخطية ليس الاصلية فقط التي عمَّت الجنس البشري واتصلت اليهِ من آدم الاب الاول بل والفعلية ايضًا التي تصدر من افراد هذا الجنس فعليًا . وفي هذه الغاية تتمجَّد وتتلألأ الكمالات الالهية والصفات البديعة بنوع غريب . فاولاً تتلألأ صفة الاحسان لانهُ عوض السيئة التي اوصلتها الخليقة لله كافاها تعالى بايهاب ابنهِ الحبيب طبيبًا شافيًا اسقام النفوس حسب قول اشعيا النبي (انكم عوض ان توصلوا لله جهادًا هاهي العذراء تحبل وتلد ابنًا الذي يخلص شعبهُ من خطاياهم) ثانيًا صفة القدرة لانهُ تعالى لم يقهر الشيطان الذي طغى آدم وحواءَ بقوة السلاح والجنود العلوية بل بقوة جسم ضعيف ترابي الذي بالسلطان الذي اتخذهُ من الله ذهب بذاتهِ الى الجحيم وكسر ابوابهُ واخرج اسرى الخطية الذين كانوا محبوسين فيهِ وعتقهم من عبودية الشيطان التي كانوا ماسورين بها ثالثًا صفة الحكمة التي استعملها تعالى بهذا الاختراع العجيب . اي انهُ تعالى ربط طبيعة دنيَّة مخلوقة باقنومهِ الالهي الكلي الجلال لكي افعال هذه الطبيعة المتناهية بارتباطها مع الاقنوم الغير المتناهي ونسبتها اليهِ تكتسب ثمنًا شريفًا غير متناهٍ يوازي عظمة الاهانات التي التحقت بالعزة الالهية من جرى الخطية . وبهذا تعالى يكون غفر الخطية ممجَّدًا بفعل رحمتهِ وعدلهِ معًا . لانهُ تعالى بدون فعل التجسد كان يستطيع ان يغفر الاثم ويسامح ممجدًا بفعل رحمتهِ فقط لانهُ جلَّت رحمتهُ لو لم يعين هذا المركَّب من اله وانسان وسيطًا يستمنح الغفران للبشر بل عيَّن ملكًا من اعظم الطغمات او انسانًا من اجلّ البشر كابرهيم او احد الاصفياء بطلب الغفران . فهذا الملك مهما كان رفيعًا في رتبة الملائكة

وذلك الانسان مهما كان عاليًا في درجة النعمة التي كان تعالى يمنحها لهُ فمع كل
ذلك كانت تستمر افعالها مخلوقة متناهية غير موازية لعظمة الاهانة الواصلة لعزتهِ
تعالى من جرى الذنب وكان يقبل منها الافعال الوفائية مجانًا لمجرد رحمتهِ
وحينئذٍ كانت تشرق وتتلألأ في الوجود هذه الصفة فقط اي صفة الرحمة .
واما الافعال الوسيطة التي عينها تعالى بفعل التجسد وهو الانسان المرتبط
باقنوم الهي فهي موازية للذنب وعظمة الاهانة التي التحقت بالعزة الالهية هي
غير متناهية خارجًا لانها لم تلحق بالعزة الالهية داخلاً وحقيقةً لان الذي تكون
عزتهُ من ذات جوهرهِ فهو عزيز سعيد مجَّد دائمًا ولا يمكن ان يلتحق بصفاتهِ
تغيير . فهذه الافعال اي افعال الوسيط الالهي وان كانت باطنًا متناهية ومخلوقة
لكونها صادرة من طبيعة متناهية مخلوقة لكنها خارجًا بنسبتها للاقنوم الالهي
الخالق . والغير المتناهية تكتسب ثمنًا فائقًا غير متناهٍ فلذلك تدعى بالحقيقة
افعال خالق غير متناهٍ خارجًا . وهكذا تعالى قد فعل افعالاً وفائية غير
متناهية خارجًا موازية للاهانة الملتحقة بعزتهِ الغير المتناهية خارجًا . ومن المحقق
عند علماء الشرائع ان العدل لا يقتضي اكثر من موازاة ومساواة الوفا للذنب
فاذًا تعالى يكون بفعل التجسد قد عفا وغفر الخطية بموجب العدل والرحمة .
فبموجب الرحمة لانهُ قد جاد على البشر بهذه النعمة الفائقة اي موهبة التجسد.
وبالعدل لانهُ فعل افعالاً وفائية موازية للذنب فيكون تعالى تمجَّد بالصفتين
معًا . والحال ان المجد بصفتين هو لاكمل من المجد بصفةٍ واحدة . فاذًا التجسد
هو لائق بالكمالات الالهية وكليّ اللياقة . ثم ان هذا الترتيب الغريب قد تمَّ في
الزمن المعين اذ ارسل الله جبرائيل الملاك كما يخبرنا تعالى في انجيلهِ الشريف
الى مريم البتول الشريفة ابنة البارَّين يواكيم وحنه من قبيلة داود ليخبرها بما
اختارهُ العليّ لها منذ الازل لتكون امًّا للاله الكلمة الذي قصد ان يرسلهُ
للعالم متجسدًا ليخلص البشر من عبودية الخطية . فقال لها الملاك (السلام لكِ
يا مريم يا ممتلئة نعمةً حيث انكِ ظفرتِ بنعمة من عند الله فائقة الحد لانك

تحبلين وتلدين ابناً ويدعى اسمهُ عمانوئيل الذي يخلص شعبهُ من خطاياهم)
فاجابتهُ العفيفة قائلةً كيف يكون لي هذا وانا لم اعرف رجلاً . فاجابها الملاك
روح القدس يحلُّ فيكِ وقوة العلي تظللكِ ولذلك المولود منكِ قدوسٌ
وابن العلي يدعى) فاظهرت حينئذٍ الطاهرة رضاها بقبول ما اختارتهُ لها العناية
الالهية قائلةً . ها انا امةٌ للرب . فللحين انحدر الروح القدس من السما شبه
سلسلة ذهبية الى احشائها النقيَّة واخذ جزءًا شريفًا من دمائها البرية من
الادناس وجبلهُ جسم انسان مكمَّلاً باعضائهِ الرئيسية فكان جنينًا ليس كالجنين
الاعتيادي في مواليد النساء الذي ينتج من تعفين الزرع الرجولي بعد اقترانهِ
مع المادة في رحم المراة ويبتدي في النمو رويدًا رويدًا الى اكمال اربعين
يومًا على راي الاطباء ليحصل على الاعضاء الرئيسية وحينئذٍ يتحد بالنفس
الناطقة . بل انهُ في الحال هذا الدم الشريف حصل جسمًا بغير تعفين حافظًا
خواصهُ الطبيعية بغير فساد كما يقتضي حال التعفين من الفساد عن الاول
والصدور الى الثاني مكمَّلاً باعضائهِ الرئيسية ولذلك حالاً اتحدت بهِ النفس
الناطقة حسب التوليد الاعتيادي فاصبح طبيعةً انسانية مكملاً بكل الذاتيات
الطبيعية ولم ينقصها اذ ذاك سوى القنومية الطبيعية التي في الجنين والملة عينها
افادها اياها اقنوم الكلمة بنوع فائق الطبيعة كما تقدم بيانهُ . فلذلك مريم
الشريفة دُعيت بكل حقٍّ والدة الالهِ لانها بالحقيقة وان كان حبلها وولادتها
كانا بنوعٍ صوريٍّ . فذلك الجنين المركَّب من نفسٍ وجسمٍ واحدٍ مخلوقين
الَّا انهُ قط ما خلا ان يكون الهًا لانهُ لم توجد برهة زمان كان فيها ذلك المركَّب
ولم يكن الهًا . وانما تكوين الجسم الانساني من دماء النقية ينسب للروح القدس
لانهُ فاعل صادر من الله تعطفًا وتنازلاً . وعاطفة التعطف فيهِ تعالى تنسب
للروح القدس الصادر من ارادة الخير والصلاح . واما خلقة النفس الناطقة
من حيث انهُ فعل خلقة اعظم من خلقة الجسم فتنسب للاب لان هذا القنوم
الالهي من حيث انهُ الاصل في الافعال الالهية تنسب لهُ خاصة صفة القدرة

والاتحاد بهذه الطبيعة المركبة من النفس والجسد الذي هو اعظم اعمال الحكمة الالهية يُنسب لاقنوم الكلمة الذي هو صورة الحكمة الازلية . ومن حيث ان الكلمة الالهية لم تنفك قط عن الطبيعة الانسانية في حال التركيب . فلذلك بكل صواب يقال ان مريم والدة الاله والانسان الحقيقي لان الانسان الماخوذ من دمائها الشريفة لهُ كل ما للانسانية ذاتيًا وجوهريًا ما عدا الخطية وقابلية الخطية وهذا كان ضروريًّا لشرف الاقنوم الذي اتحد بهِ لانهُ لا يليق بجلال سمو هذا الاقنوم وقداستهِ الغير المتناهية ان يتحد مع طبيعة خاطية او قابلة الخطية . فلذلك تعالى بحكمتهِ الغير المتناهية في خلقة جسمهِ سدَّ بقدرتهِ الضابطة كل شيء مسدَّ الزرع البشري الذي بهِ كان تسلسل خطية آدم وتعديها الى افراد الجنس . فلذلك كان طاهرًا نقيًا غريبًا عن هذا الدنس هكذا افاض على نفسهِ المقدسة سجال النعم وزينها بجميع العطايا والمواهب حتى انها غدت في حال خلقتها حاصلة على السعادة الابدية ومشاهدة الجمال الالهي الذي بهِ يعرف كل حقٍ ويحب كل خيرٍ . ولذلك كان من الممتنع المستحيل ميل هذه النفس الشريفة للشر والخطية . ثانيًا سمو الوظيفة التي تعينت اليها هذه الطبيعة المفردة اي وظيفة الوسيط بين الله والبشر والمفتدي من عبودية الخطية فلا يليق بالذي متوسط عند القداسة المحضة ان يكون نجسًا او قابلاً للنجاسة وكيف يليق ايضًا بالذي يفتدي ويعتق من اسر الخطية ان يكون خاطيًا او اسير الخطية ومن طبيعة هذه الوظيفة عينها استمر حافظًا لنقائص الجسم كالجوع والعطش والشقا والتعب والوجع والخوف حتى الآلام والموت . لانهُ كما تقدمنا وقلنا انهُ لاق بالكمال الالهي ان العفو والغفران للخطية يكونان بطريق العدل . والحال ان العدل يقتضي افعال وفاء بمقدار ما يكون من الموازرة فافعال المفتدي وان كانت تكتسب ثمنًا فائقًا من شرف الاقنوم لكن ينبغي ان تكون مما هو اشرف في الطبيعة فلهذا قدَّم حياتهُ الاشرف والاعز مما يوجد في الطبيعة . ولاجل هذا السبب كان موت المسيح ضروريًا وبموجب العدل ما كان يمكن

الوفا بفعل اخر . فهذا الذي رآهُ الاخصام منكرًا ومهيناً لله هو بالحقيقة اعظم التماجيد التي يمكن ان يحصل عليها تعالى من الخارج لان المسيح لو قدَّم لله فعلاً وفائيًّا غير فعل الموت ماكان اكرم العزة الالهية كما تستحق من الاكرام لانهُ كان يقدم لله ما هو اخس ويبقي لذاتهِ ما هو اجل كما فعل قايين بتقدمة النعاج الضعاف لله وابقى السمان لهُ . مثلاً لو قدَّم فعلاً وفائيًّا كعطشٍ ما او جوع او سهر او تعب طريق او فعلاً من الافعال الفدائية فبما ان وفاء الذنب بمقتضى العدل ينبغي ان يكون فعلاً عذابيًّا كما تعلم علماء الشرائع فكأَن بذلك قدم هذه اللذات الجزئية الطبيعية لله اي الراحة والشبع وترطيب غليل العطش ولذة النوم التي هي خيرات عرضية وابقى لذاتهِ الخير الاعظم بل الخير الوحيد الذي هو الحيوة ينبوع كل هذه الخيرات المقدم ذكرها وهكذا تعالى لم يكن صالحًا نحو عدلهِ لو كان يقبل من المسيح هذه الخيرات الدنية ويبقي لهُ الخير الاعظم الذي هو الحيوة . فلذلك تعالى عيَّن على المسيح منذ الازل وفاء العدالة فقد الحيوة وانهُ يقدمها ضحيةً للعدل الالهي وفاء عن الخطية وهكذا المسيح قد قبل هذا التعيين بكل رغبةٍ واوعد الله بوفائهِ . ويتحقق ذلك انهُ لما آن الوقت الذي كان ينبغي فيهِ ان يفي للعدل الالهي هذا الوعد قد جبن من الخوف الطبيعي وطلب من الله ان تعبر عنهُ هذه الكاس قائلاً (يا ابتاه ان كان يستطاع ان تعبر عني هذه الكاس) فاتاهُ الجواب مع الملاك الذي اتى ليقويهُ انهُ لا بد من شرب هذه الكاس . ومن هذا لا ينتج اهانة للاقنوم الالهي المتحد مع الطبيعة الانسانية ولا ظلم للمسيح لان الاقنوم الالهي لا يمكن ان يلحقهُ شيء من الاعراض التي تلحق الطبائع المخلوقة كما ان الله الكائن في كل الاشياء بفعلهِ لا يلحق بهِ شيء على الاطلاق حينما تفسد الاشياء او تضمحل بالموت والتغيير فيستمر تعالى كائنًا بالفعل في ذاتهِ فاعلاً وحافظًا الاشياء في انواع التغيير الحاصلة عليها كما كان حافظًا اياها بالنوع الاول التي كانت عليهِ قبل التغيير . فالتغيير يقع على المحفوظ لا على الحافظ هكذا الاقنوم الالهي بموت المسيح لم يلحقهُ شيء من التغيير

الذي طرأ على الانسانية بل لا زال مقيماً هذه الطبيعة وهي فاقدة الحيوة كما
كان مقيماً لها وهي في الحيوة حيث انهُ تعالى حفظ الجسم في القبر بغير فناء
لكي يعيدهُ الى ما كان عليهِ مع النفس في الحيوة وهكذا استمر اقنوماً للنفس والجسد
في انفصالهما كما كان اقنوماً لهما في اتحادهما . ولم يكن المسيح مظلوماً بالموت لانهُ
مات طائعاً راغباً الموت كغايةٍ سعيدة يحصل بها تمجيد عدل الله وخلاص ابناء
جنسهِ من رق العبودية لانهُ لو لم يتحمل اليهود موتهُ على انفسهم لكان مات من
شوق المحبة لمجد ابيهِ وخلاص اخوتهِ . واما العار والاهانة اللذان التحقا بهِ من
ظلم اعدائهِ وصالبيهِ فقد كافاهُ تعالى عنهما بمجد القيامة السعيدة التي قد نالها
بعد مدة وجيزة من الزمان وبمجد صعودهِ الى السما وجلوسهِ بعلو الشان عن
يمين العزة لا سيما جعْلهُ ديّاناً وقاضياً على اعدائهِ . فاذاً بالحقيقة موت المسيح هو
اعظم الافعال التي يتمجد بها تعالى في الخليقة لكن العجب من الاخصام كيف
انهم يعيرون النصارى بقولهم المسيح ابن الله وانهُ مات وصلب مع انهم غير جاهلين
القواعد العقلية النطقية والحال انهُ بموجب القواعد المذكورة ان الموضوع اذا
كان لهُ محمولات مختلفة تنسب لهُ كل صفةٍ من صفات المحمولات حقاً لكن لا يمكن
ان تنسب صفة محمول لمحمولٍ اخر في ذلك الموضوع مثلاً موضوع الانسان
المركب من محمول الحيوانات ومحمول الناطق فاولاً انهُ يصدق على الانسان
انهُ حيوان ناطق ولا يصدق على الحيوانية انها ناطقة وبالعكس هكذا الصفات
المختصة بالحيوان كالحس والحركة فيصدق على الانسان انهُ حساس متحرك
كذلك الصفات المختصة بالناطق كالتصور والارادة فيصدق على الانسان
انهُ متصور مريد لكن لا يصدق على الحيوانية انها تتصور وتريد مثل ذلك
لا يصدق على الناطقية انها تحسّ وتتحرك لان الافعال هي تابعة من طبع الجوهر
لذلك لا يمكن ان ينسب للجوهر ما ليس هو تابعاً من طبعهِ . واما الموضوع من
حيث انهُ ليس هو الجوهر صوريّاً بل شيءٌ لهُ الجوهر فلذلك لا يقال ان الفعل
ينبع منهُ بل يرجع اليهِ من حيث انهُ بهِ يقوم في الطبيعة ويتخذ الموجود الخارج

فلهذا ينسب الفعل للموضوع قريبًا وصوريًا وللطبيعة بعيدًا وماديًا . والموضوع والقنوم شيءٌ واحد حقيقيًا والفرق بينهما عقلي فقط لان الموضوع يلاحظ الاشياء التي قام منها الجوهر التام كالنفس والجسد في الجوهر الانساني . والقنوم يلاحظ الجوهر التام القائم والاثنان ينسب لهما افعال الجوهر صوريًا وقريبًا . فللاول على سبيل المحمولية والتفصيل كقولنا الانسان حيوان ناطق كاتب شاعر ضاحك قائم نائم وما شاكل ذلك . وللثاني على سبيل الاجمال كقولنا زيدٌ انسان وعلى هذا يسمون ما تحمل بهِ وتنسب لهُ الصفات موضوعًا ولا يدعونهُ اقنومًا مع ان الاقنوم تنسب لهُ الصفات ايضًا والافعال حقًا . فاذًا مسمى المسيح هو الموضوع المركب من الطبيعة الالهية والطبيعة الانسانية بواسطة الاتحاد الاقنومي . فبهذا المسيح يتصف بالصفات المختصة بطبيعتهِ فيقال المسيح اله حسب طبيعتهِ الالهية ويقال انسان بحسب طبيعتهِ الانسانية ويقال ابن الله حقًا من حيث طبيعتهِ الالهية ويقال ابن البتول حقًا نظرًا لطبيعتهِ الانسانية وهكذا يقال المسيح الاله خالق ولهُ السيادة على الخليقة من حيث الوهيتهِ ويقال مخلوق من الله وعبد الله نظرًا الى الانسانية وهكذا يقال الاله تألم وقبل الموت والانسان فعل العجائب بقدرةٍ غير متناهية . ولا يقال الالوهية تألمت وقبلت الموت (استغفر الله) ولا الانسانية فعلت العجائب بالقدرة الغير المتناهية لان في قولنا الاله . فلفظة اله ماخوذة بنوع المؤلف اي شيءٌ لهُ الالوهية . فيكون المعنى الانسان الذي لهُ الالوهية تألم وقبل الموت . وهكذا الانسان بمعنى المؤلف ايضًا اي شيءٌ لهُ الانسانية . فيكون المعنى الاله الذي لهُ الانسانية فعل العجائب بقدرتهِ الغير المتناهية واما الالوهية والانسانية بالمعنى المجرد لا يمكن ان يصدقا على بعضهما ولا محمولات كل واحدة منهما تحمل الاخرى . فعلى هذا معشر النصارى لم تستعمل الالفاظ خارجًا عن قياس استعمالها ولا تجاوزت القواعد المحدودة من العقلا فلماذا اذًا الاخصام تتعوذ من الشيطان الرجيم وليس الّا لانهم يغفلون عن قيد الحيثية الذي يجب اخذهُ

ضرورةً في المباحث العقلية على انهُ بالحقيقة لولا هذا القيد لما كان قام علم من
العلوم الفلسفية كالمنطق والعلم المجرد وعلم الشرائع لكون غالب الحدود
والتعاريف التي نتاسس عليها هذه العلوم تتوقف ضرورةً على قيد الحيثيـــة
صريحًا او مضمرًا هكذا لولا اعتبار هذا القيد لكانت هذه العلوم الكثيرة علمًا
واحدًا لان العلوم تتميز عن بعضها باعتبار تميز موضوعها والحال انهُ يوجد
لعلوم كثيرة موضوع واحد فلولا اعتبار قيد الحيثية كانت هذه العلوم الكثيرة
علمًا واحدًا . مثلاً علم النحو وعلم المعاني وعلم البيان فموضوع هذه العلوم الثلثة
هو الكلام فلولا اختلاف البحث في هذا الموضوع الواحد لكانت هذه العلوم
الكثيرة علمًا واحدًا لكن من حيث كل علم من هذه العلوم الثلثة يبحث في هذا
الموضوع بنوع مختلف عما يبحث فيه العلم الاخر . فلذلك يكثر هذا الموضوع
الواحد باعتبار تكثير الجهات . فعلم النحو يبحث في الكلام من حيث تادية المعنى
المراد . وعلم المعاني يبحث فيهِ من حيث تادية المعنى المطابق لمقتضى الحال .
وعلم البيان يبحث فيهِ من حيث المعنى المطابق بطرائق مختلفة كالحقيقة والمجاز
والاستعارة والكناية . ومن ذلك لاينتج ان الشيء غير نفسهِ ويلزم منهُ التناقض
والتضاد لاننا عندما ننسب بعض صفات لهذا الموضوع تارةً وننكرها عنهُ
اخرى لا نكون اوجبنا ونكرنا للشيء الواحد وعن الشيء الواحد بل نكون
اوجبنا لشيء ونكرنا عن شيء اخر باعتبار اختلاف الحيثية . هكذا حين نقول
ان المسيح صنع العجائب بقدرتهِ الذاتية لا نكون اوجبنا ونكرنا عن المسيح من
حيثية واحدة بل يكون المعنى ان المسيح من حيث هو اله صنع العجائب بقدرتهِ
الذاتية . ومن حيث هو انسان لم يصنعها بقدرتهِ الذاتية . ثم اذ قلنا ان المسيح هو
اله وانسان فيكون المحمول الذي هو اله وانسان اعم من الموضوع الذي هو
المسيح لان الاله يصدق على اقنوم الكلمة المتجسد اي المسيح ويصدق على اقنوم
الآب واقنوم الروح القدس . هكذا انسان يصدق على انسانية المسيح وباقي
افراد البشر لانهُ اذا قلنا الاله انسان والانسان اله فيكون المحمول الذي هو

انسان والمحمول الذي هو اله مساويًا للموضوع الذي هو اله والموضوع الذي
هو انسان . لان الانسان الذي حملناهُ على الاله يصدق على اقنوم الكلمة فقط
ولا يصدق على الثلثة اقانيم والاله الذي حملناهُ على الانسان يصدق على
المسيح فقط لا على كل افراد الانسان فلذلك يسوغ القول المسيح اله وانسان كما
يقال زيدٌ حيوان ناطق . ويقال المسيح هو انسان كما يقال زيدٌ حيوان . ويقال
المسيح هو اله كما يقال زيدٌ هو ناطق . ولا يقال المسيح ليس هو الهًا وليس هو
انسانًا كما لا يقال زيدٌ ليس هو حيوانًا وليس هو ناطقًا . لان السلب ينفي عن
الموضوع جزءهُ الجوهري . وبعكس ذلك اذا قلنا زيدٌ ليس هو متحركًا والمسيح
لم يتألم فنكون نفينا عن الموضوع صفةً لا تصدق عليهِ باعتبار كل اجزائهِ فيكون
نفي تلك الصفة عن ذلك الموضوع راجعًا لذلك الجزء التي لا تصدق عليهِ
لان الحركة لا تصدق على زيد باعتبار ناطقيتهِ بل تصدق عليهِ من حيث
حيوانيتهِ فيكون نفيها عن زيد راجعًا لجزئهِ الناطق . هكذا التألم لا يصدق على
المسيح باعتبار كل اجزائهِ بل باعتبار جزئهِ الانساني فقط فيكون نفي التألم عن
موضوع المسيح باعتبار كنههِ الالهي الغير قابل التألم . وهكذا اذا قلنا الاله تألم
فالموضوع الذي هو الاله يُؤخذ في هذه القضية جزئيًا بمعنى اقنوم الكلمة . ونسبة
التألم لهُ ليس من طبيعتهِ الخالقة الغير القابلة التألم بل من الطبيعة المخلوقة التي
اقامها عوضًا عن اقنومها الذاتي الطبيعي . فالنصارى القويم مذهبهم اعتادوا
ان يكرهوا تسمية المسيح مخلوقًا ليس بمعنى ان انسانيتهُ غير مخلوقة بل حذرًا من
ضلالة اريوس الذي اعتقد هذه النسبة لنفس اقنوم الكلمة فلهذا يستعملون
لفظة مولود عوض مخلوق . على انهُ يظهر مما تقدم بيانهُ كم هو وهنٌ ذلك
الاعتراض الذي تعترضهُ الاخصام على النصارى بانهم يعبدون من امانهُ عبد
يهودي لان ذاك الذي امكن ان يقع عليهِ الموت من عبد يهودي ذاتًا هي
الانسانية الصرف التي تصوَّرت من دماء مريم . وبهذا الاعتبار هو عبد الله
ونبيٌّ من انبيائهِ وقد سمح تعالى لكفر اليهود ان يقتلوا من الانبياء الابرار

والذلك لا تشان قدرتهُ عزَّ وجلَّ لانهُ يستمر عزيزًا غالبًا بعكس ماثورات الاشرار وغاياتهم ويستخرج اعظم الخيرات من شرورهم بقدرتهِ وحكمة سيادتهِ كما انهُ تعالى عكس مشورة اخوة يوسف واستخرج ليوسف من شرّهم ذلك الخير العظيم حيث انهُ تعالى تمجَّد اولاً بفضائل يوسف وامانتهِ وعفافهِ البديع ثم رفعهُ اخيرًا الى رتبة ذلك المجد الوسيم وجعلهُ مولى وسيّدًا على اعدائهِ الباغين هكذا جلَّت عنايتهُ عكس مشورة اليهود واستخرج من شرهم اعظم الخيرات الفائقة حيث انهُ تعالى اولاً تمجد بفضائل المسيح وصبرهِ وآلامهِ . ثانيًا تمجَّد في الخليقة بصفة عدلهِ بغفرانهِ ذنب البشر . ثالثًا رفع المسيح الى رتبة المجد الاسى وجعلهُ ديّانًا وقاضيًا على عبيدهِ واعدائهِ . فبالحقيقة من تأمل هذه الحقائق بنفس رائقة غير مكدرة بالميل والغرض يرى ان النصارى يعتقدون اجل اعتقادًا بالله . لكن تبًّا للنفوس اذا مالت وانحرفت بالم العناد وحادت عن طريق الحق والرشاد

الرسالة الثانية

وهي تشتمل على مقدمة وقسمين

المقدمة

في ماهية القضية الموجبة واي دليل يكون حجةً فيها

انني فيما تقدم في الرسالة الاولى قد برهنت عن اثبات الايمان المسيحي الكاثوليكي بما هو كافٍ لردع كل معترضٍ لكن في هذه الرسالة لا بحث لي عن الاديان بل جل مرغوبي في اثبات علة كليَّة الحكمة والقدرة قد اوجدت هذا العالم

الذي ما كان ممكنًا وجودهُ بدونها . ولما كان البحث في ذلك مع من لا يعتقد بكتابٍ ولا برسالة رسول جعلت العمدة عند الجدال برهان العقل فقط كما هو شان المباحثة واني اعتمد في برهاني ثلاثة مبادي يرضخ لها جميع العقلاء وهي الحسّ الداخل في الوجود والحس الخارج اي الحواس الخمس . والحسّ العام اي اتفاق الشعوب المسمّى بالحسّ الطبيعي اي صوت الطبيعة . الآن المبدأ الثالث اي الحسّ الاخير ينكرهُ المضادون ويزعمون ان العقلاء لاجل ارتفاعهم على غيرهم وضعوا في الاوهام هذا التخيُّل فعدلنا عن الاستدلال بهِ ولو كان ما اوردوهُ باطلاً كي لا يبقى لهم سبيل لاقامة الانكار واقتصرنا بالاستدلال على المبدأين اي الحسّ الداخل والحسّ الخارج . وبما ان القضايا التي يجب البحث عنها لا تدخل تحت البرهان اللّمي اي البرهان بالعلّة جعلنا الماخذ بالبرهان الاني اي بالبرهان بالمعلول كما يظهر ذلك مما سياتي

القسم الاول

يشتمل على ثمانية فصول

الفصل الاول

في انقسام الاخصام ومعتمدهم

ان هولاء الاخصام على فريقين منهم فريق ينكر وجود الخالق زاعمًا ان هذا الاله الموجود لايمكن وجودهُ خارجًا لان ذاتهُ تلزم التضاد كصفة عدم المساحة ووجودهُ بكل مكان والازلية والزمان او كونهُ في الازلية غير الخالق وفي الزمان خالق . ولذلك هذا العالم اي المادة وجد من ذاتهِ والقائلون بذلك يسمون بلفظٍ يوناني اتيين اي ناكرين لله وفريق منهم يفرض وجود هذا الاله الموجود ممكنًا لكنهُ ينكر انهُ يمكن ان يكون خالقًا اذ لا نسبة بينهُ وبين الخليقة لكي يعرفها ويخلقها . وبهذا يتحد مع الاتيين اي في ان العالم وجد من ذاتهِ والقائلون بذلك يسمون ماديين ومن الماديين من يقول بوجود علة ابرزت

هذه الموجودات .لكن جميع هذه الموجودات مادية ولا وجود ما لم يكن ماديتين وقولهم مستلزم لعدم وجود النفس الناطقة . ولذلك وأن كنا قد اثبتنا وجود النفس وعدم موتها في رسالتنا الماضية قد التزمنا ان نعرض بهِ لزيادة ايضاحهِ في القسم الثاني من رسالتنا هذه كما سياتي

الفصل الثاني

في مبتدع هذه الضلالة وقولهِ فيها

ان اول من ابتدع هذه الضلالة والاعتقاد هو ديموكرتي فقد زعم ان هذا العالم هو مركب من اجزاء هبائية مختلفة بالصورة لها الحركة طبيعية قد تحركت في كل الازلية وتركبت مرات كثيرة تركيباً غير ثابت .الى ان وجد من الحركة في كل الابدية بالعرض هذا التركيب الثابت . وتصور هذا الاحمق ان من هذه الاجزاء الهبائية قد تركب بالحركة الخط ومن الخط تركب السطح ومن السطح تركب العمق وهلمّ جرّا وبهذا القول اخذ ابيكورش الا انهُ لما نظر ان راي ديموكرتي يرد عليهِ ان الحركة اذا كانت طبيعية ينبغي ان تكون متساوية في جميع الاجزاء جهةً وسرعةً وعلى ذلك يلزم ان تكون الخطوط مستقيمة واذا كانت الخطوط مستقيمة لا يمكن ان يلتقي بعضها مع بعض لكون بالجهة والسرعة اللتين يتحرك بهما الخط الواحد لا يمكن ان يلحقهُ الاخر ويتحد معهُ زعم ان الحركة ينبغي ان تكون بخط مقعر لكن يمكن ان الخطوط ينعقد بعضها مع البعض ويحصل الاتحاد (١)

(١) صوره الاجزاء الهبائية ‏.. ٠ ٢ ٧ ..٠ ‏ — صورة الخط — صورة السطح

صورة الخطوط المستقيمة — صورة الخط المقعر ٧ — صورة تقاعد الخطوط المقعرة |٧/

صورة ثاني الخطوط المقعرة ٨ ٧

الفصل الثالث

في دحض هذا الراي وابطاله

ان اريسطو قد اعتقد ان الحركة ازلية مع المادة وزعم ان المحرك الذي حرك المحرك يجب ان يتحرك قبلاً وعلى هذا يلزمهُ التسلسل المستحيل في الحركة ولم يفطن هذا الفيلسوف الى ان الحركة اذا رجعت الى محرك لايتحرك يخلص من ملازمة التسلسل . لكن نحن نسلّم لهولاء ان الحركة كانت ازلية مع المادة الهبائية ومع ذلك لا ينتج ما زعموهُ ولا يفيد شيئًا ما استدركهُ ابيكورش . وقد ردَّ على هذا الغبي شيشرون الفيلسوف الروماني حيث قال انهُ اذا فرضنا ان الحركة تكون بخط مقعرٍ فلا ينتج ما توهمت لانك قد اعترفت ان الحركة متساوية بين الخطوط في الجهة والسرعة وعلى ذلك فلاتكون الخطوط مقعرةً متلاقية كما زعمت . لانهُ لوكان كذلك لكانت الحركة مختلفة الاتجاه لانهُ لا ينبغي ان تكون نفس الجهة التي يتحرك اليها المقعّر الاخر فتكون الخطوط متعاقبة ولا يمكن ان تلتقي مطلقًا . وحيث لا يمكن ان تتلاقى الخطوط فلا يوجد مركّب من المركّبات والثاني باطل

الفصل الرابع

في ايضاح ابطالهِ بوضوح الدليل

اعلم ان المادة هي اجزاءٌ هبائية تركبت منها الاجسام وهذا شيءٌ مقرر لا ينكرهُ من لهُ اقل معرفة في علم المساحة حتى ان ذلك يُعرف بالتجربة والاختبار كما يظهر في تقسيم الاجسام المركّبة من اجزاء متعددة . وعلى قول من اجزاء غير متناهية وبالحقيقة ان الاجزاء التي ينتهي اليها تقسيمنا ولو ملكنا نظارة قوية وآلات دقيقة لكنّا قسمناها الى اجزاء متعددة ايضًا . فهذه الاجزاء التي تاتي في اخر القسمة تكون متساوية الهيئة بلا امتراء . فكيف اذًا يدَّعي الجاهل ديموكرتي ان تلك الاجزاء التي تركّب منها العالم هي مختلفة الصورة وكان يجب

على ابيكورش كما انهُ اعتقد ان الخطوط لو لم تكن مقعّرة لما امكن اقتران الاجزاء الهبائية في خطٍّ حيث ان الجهة والسرعة بها متساويتان . ولان النقطة الواحدة من حيث انها مفترقة عن الاخرى فلا يمكن مع الحركة المتساوية جهةً وسرعةً ان تلحق احداها الاخرى فيتحدان ويقيمان خطًّا اذ يعتقد ايضًا ان الواجب لحصول التركيب وصدور الاجرام في العالم ان تكون الحركة في الاجزاء مختلفة جهةً وسرعة وتكون الاجزاء بعضها بالحركة وبعضها بالسكون كما يظهر لنا في وضع التلول والصير لانهُ ينبغي ان السطح الاول يستمر في السكون ليلحقهُ السطح الثاني وهلمّ جرًّا ليتركّب منها جسم ذو ابعادٍ وتعيين المادة بعضها بحركة اخرى مختلفة يوجب ثبوت محدّدٍ يحددها ويعيّنها بهذا التعيين وتقسيم جنسها الى هذه الانواع لا يمكن ان يكون لها من ذاتها

الفصل الخامس

في ان التعيين في الاجزاء ينبغي ان يكون من اخر

انهُ على موجب فهمنا الاشياء لا ندرك موجودًا الّا ان يكون من اخر كمادةٍ هكذا لا ندرك شيئًا يكون موجودًا من ذاتهِ كعلةٍ . فالاخصام يفتخرون بانهم يخالفون فهمنا بالاشياء بنوعٍ واحد فقط بما ان اعتقدوا ويعتقدون ان المادة وجدت من ذاتها فبهذا يكونون اعتقدوا موجودًا من ذاتهِ كعلّةٍ فقط . واما الذين يعتقدون وجود علّة اوجدت هذا العالم من العدم فيكونون ارتكبوا الخلاف في النوعين . والحال ان هولاء الجهلة لا يدركون ما يزعمون ويناقضون انفسهم بانواع كثيرة مضمرة بدعواهم الفاسدة ان المادة وجدت من ذاتها . فنحن نعترف بعلةٍ حكيمة قادرة اخرجت المادة ومنحتها الوجود فلا نعني ان هذه العلّة منحت الوجود لذاتها ليرد علينا الدور المحال الذي هو وجود الشيء قبل وجودهِ . بل نريد ان هذه العلّة ضرورية الوجود ولذلك اخذت الوجود كاملاً بل اخذت مطلق الوجود من غير تحديد لانها لم تاخذهُ من اخر يحددهُ عليها وبهذا الاخذ المطلق حوت القدرة الغير المحدودة لتستطيع ان تخرج من العدم

موجوداً شبيهاً بوجودها . ومن حيث انها اخذت ذات الوجود وجميع الكمالات لا تقبل التغيير ولا يدخل عليها عرض ولا يكون فيها كمال محدود . فلووجدت المادة من ذاتها لكانت تحوى كلما يثبت للموجود من ذاتهِ لكن حيث نراها قابلة التغيير حكمنا عليها انها خرجت من العدم وقبلت التغيير الى الوجود لانها موءصلة على التغيير . واما تغييرها فليس انها من جميع اعمالها تتغير من القوة الى الفعل فقط كما نرى في انواع النبات والحيوان والبشر بل في ذات جوهرها تنمو وتقف وترجع واخيراً تزول . امافي النبات من كونهِ بزراً الى كونهِ بقلاً اخيراً الى كونهِ شجرةً . واما في الحيوان والبشر من كونهِ جنيناً الى كونهِ طفلاً الى كونهِ شاباً واخيراً شيخاً واما في الافعال فليسال كل واحد منانفسهُ كم يتغير بكل دقيقة بمعرفتهِ وارادتهِ . وهكذا حكمنا على المادة انها موجودة من اخر اذ نراها محدودة في انواعها الوجودية . فاولاً الى انواع العناصر كالماء والتراب والهواء والنار على راي من يراها ويختلف عنصر من العناصر الى انواع الموجودات المركبة كالجامد والنامي والحساس والناطق . فهل انها اي المادة هي حددت ذاتها وهل مخالف لموجب فهمنا ترتكبهُ اهل المادة لا ننا نفهم اعتيادياً ان كل محدودٍ يتحدد من اخر وكذلك التحديد في الكمال لكل نوع فاننا نرى في انواع النبات اكمل واقل كمالاً كشجرة البلوط والكرمة في الحيوان كذلك كالحرذون والفيل حتى في افراد الحيوان والبشر يوجد اكمل واقل كمالاً كالفرس النجدي والبرذون وزيد الكامل الحذاقة وعمر البليد . فهل هذه التحديدات كلها صنعتها المادة من ذاتها وهل هذا كلهُ من الحركة العميا التي تحركت بها المادة من ذاتها او قد حصل بالعرض . فكم تخالف الاضداد انواع فهمنا للاشيا فاننا ننظر الاشيا المرتبة الحاصلة على نظام ما فبحسب رتبة نظامها نعتبر صناعة مرتبها كما اذا نظرنا قصراً مرتباً على موجب الصناعة الهندسية في كل اجزاءهِ فاننا نستدل من ذلك على صناعة بانيهِ . وبعكس ذلك اذا نظرنا صيراً مصيرةً من نسمة الرياح المختلفة او تلك الصيرا التي يصيرها الصبيان في

ملاعبهم بحسب عدم الرتبة بهذه الصير نعتبر وجودها بنوع العرض فيا ليت شعري كيف هذا العالم المرتب بكل انواع الحكمة يسوغ لعاقل ان يعتقده صنعاً عرضياً

الفصل السادس

في ايضاح ما تقدم

ان اصحاب المادة ينسبون عمل الحكمة للجهل اي المادة العميا الخالية من العقل والبصر فلنفرض ان كتاب مقامات الحريري انقسمت صفحاته وانحلت الى حروف ألف باء الخ بالبساطة وكذلك الحروف المركبة التي فيها كحروف الجرّ والجزم والاستفهام اذا انحلّت هذا الانحلال و بعد ذلك وُضعت الاوراق المحلولة داخل صندوق وتحرّكت بدولاب دائم غير منقطع الحركة فهل يمكن ان يوجد عاقل يعتقد انهُ بحركة دائمة يعرض ان مقامات الحريري ترجع كما كانت . لا لعمري بل في كل حركة الابدية الغير المرتبة لا يمكن الاَّ صدور مركّب غير مرتّب. نعم يمكن ذلك بمدة من الزمان اذا وجد حكيم يصف هذه الحروف بترتيب . واذا وجد من هو كليّ الحكمة والقدرة فيمكن ذلك باقل برهة وهذا لا يخفى على عاقلٍ . على انهُ في زماننا ظهر في العام الماضي رجل حاذق في صناعة الساعات في مدينة باريس قد ابرز للوجود ساعة عظيمة الصناعة قد صرف في عملها اثنتي عشرة سنة . فهذه الساعة فضلاً عن احتوائها كلما يوجد في الساعات من غريب الصنائع يوجد بها نكتة مستغربة وهي ان في صدرها اربعمائة عقرب للساعات واربعمائة عقرب للدقائق تدل على ساعات ودقائق اربعمائة مدينة من المدن المتفرقة في المعمورة ومختلفات في الطول والعرض حتى في الزمان التي تدل فيهِ عقارب مدينة باريس على الساعة الوقتية في المدن المذكورة . ثم لهذه الساعة مزيّة اخرى وهي انها في كل ثلاثة سنوات تتركّب مرة واحدة . فيا ليت شعري لو فرضنا برادة حديد ونحاس وكل مادة تتركب هذه الساعة منها فهل يمكن انهُ بالحركة العميا في كل الابدية تصدر هذه الساعة وتتركب من هذه الاجزاء المبرودة عرضياً . فهذا محال ولا يعتقدهُ عاقل البتة واظن

ولا مجنون يعتقد ذلك فكيف نقول اذاً عن ساعة العالم التي يعتقدها هولاء العادمو العقل انها صدرت رميةً من غيررام ٍ بالعرض من الحركة المادة العميا. هل ساعة زُحل مع دلالة عقربها على زمان دورتهِ الكائنة باختلاف دلالة عقارب اقمارهِ الخمسة على زمان دورتها . وعقرب ساعة المشتري الدال على زمان دورتهِ مع اختلاف دلالة اقمارهِ الاربعة على ازمنة دورتها . وعقرب ساعة قمر الارض الدال على زمان دورتهِ باختلاف عقرب ساعة الارض الدال على زمان دورتها . وعقارب ساعة المريخ وعطارد والزهرة الدالة على زمان دورانها حول الشمس التي في عقرب ساعاتها الدال على حركة قبلها بمدة السبعة وعشرين يوماً الذي يجمع دلالتهُ كل هذه العقارب الكوكبية . فلعمري ان هذه الساعات المرتبة لم تصدر عن حركة عرضية . على ان الساعة المقدم ذكرها تدل على صناعة مخترعها ومع ذلك تحتاج الى ثلاث سنين الى ان تتعيَّن للحركة . فكم تكون صناعة وحكمة مخترع ساعة العالم التي لا تحتاج الى تعيين بل حركتها دائمة ما دام العالم منذ ابتدائها ونقطع النظر عن الكوكب الجديد الذي دُعي ثامن المحيرات مع اقمارهِ الاثنين وعن النجوم الثوابت التي لبعدها الشاسع عنا لا نعلم حقيقة كيفياتها . بل اننا بقياس التمثيل نستدل على انها شموس عديمة الحد ولها محيرات مثل شمسنا هذه . فهل كل هذا يكون منسوباً لحركة المادة العميا فذلك محال وخرافة من معتقديهِ . واثبات هذه الصفات الجميلة لمادة عمياء هذيان وشقشقة لسان لا طائل تحتها سوى الجهل

الفصل السابع

في ان كون هذا العالم لا يكون الاَّ من علَّةٍ حكيمة قادرة

انهُ في الفصول السابقة قد شرحنا بالكفاية ان كون هذا العالم لا يمكن ان ينتج من حركة المادة العمياء عرضاً . وفي هذا الفصل نبرهن ان المادة لا يمكن ان تقيم نظاماً ما لم تناسبها مادة الحركة كما ننظر بحركة الساعة لانها لولا ملايمة الآلات ما كانت قط تكمل الغاية المطلوبة بها من اظهار دقائق وساعات

الزمان . على ان العمل المرتب الذي يقصد بهِ غاية من الغايات ينبغي ان يكون من فاعل عاقل لهُ حركة اختيارية بها يجعل الحركة في حيّز الملايمة للصورة ليحصل على الغاية المقصودة منهُ قبل العمل . ولهذا ترى جميع المركّبات كالساعة والكرسي وغيرها تقوم بالعلل الاربع وهي الفاعلية والمادية والصورية والغائية فعلّة الساعة الفاعلية هي الساعاتي الذي يجعل المادة مناسبةً للغاية المصوَّرة . وعلّتها المادية هي الحديد والنحاس . وعلّتها الصورية هي الهيئة الحاصلة بالتركيب وعلتها الغائية هي اظهار الزمان . كذلك الكرسي . فعلّتهُ الفاعلية هي النجار الذي جعل المادة مناسبةً للغاية . وعلّتهُ المادية هي الخشب والحديد . وعلّتهُ الصورية هي الهيئة التي حصلت بالتركيب . وعلّتهُ الغائية هي الجلوس عليهِ . فعلى هذا كان ينبغي ان يكون للمادة عقل وحركة اختياريين ليمكن بهما صدق المبدا الذي يخبط بهِ الاخصام . وهذا قد فطن لهُ افلاطون الفيلسوف فانهُ وان كان قد اعتقد قدمية المادة لكنهُ لما راى الاتقان البديع في مركّبات هذا العالم حيث ان كل مركّبٍ فيهِ حاصل على غاية النظام والمطابقة لغايتهِ اذعن واعترف ان الخالق الحكيم هو الذي نظّمهُ ورتّبهُ هذا الترتيب الغريب . على اننا اذا امعنا النظر نرى كما يقول نيوطن الفيلسوف ان كل مقدار شبر من مساحة العالم لا يخلو من كونهِ في غاية النظام والرتبة الهندسية . فهات الان نبحث ونتعجب من الحكمة البديعة في اتقان مركّبات العالم فنبتدي اولاً في مطابقة عالمنا الخاص لغايتهِ الاخيرة اي قيام النوع الانساني بهِ . فاولاً صورة الارض الكروية بها حكمة فائقة لانها لو كانت مربّعة او في شكل اخر هندسي لما كانت تستطيع ان تحفظ كرة الماء وكرة الهواء من كل جهة لحفظ نوع النبات والحيوان الضروريين لحفظ النوع الانساني اذ الجسم الكروي تجتمع قوة جذبهِ في المركز ولذلك تجذب من كل جهة وماذا نقول في ركن الجبال على سطحها لانهُ لولا ذلك لكانت اليابسة البعيدة عن البحر الشرقي عديمة المطر حيث يكون الهواء دائماً شرقياً لان كرة الهوا تتحرك من حرارة الشمس التي تتجه الارض اليها دائماً

وبحركتها تصد الهوا المتحرك وتعكسهُ ولذلك يتنوع الجهات المختلفة ويجذب المطر الى اليابسة من المياه القريبة لتلك الجهات فيالهُ من عجبٍ هل هذا جمعيةٌ فعلتهُ المادة العميا بحركتها الاضطرارية كذلك فلنصعد الى الاجرام الاخر الكروية المتعلق بها عالمنا . فاولاً الشمس والقمر البديهية ضرورتهما لعالمنا للحرارة والرطوبة الكلية ضرورتهما لحيوة النبات والحيوان وان كان لا يظهر لنا واضحًا ضرورة باقي المتحيرات بدون واسطة ضرورتهنَّ للقمر . فهذان الكوكبان لو لم يكونا كرويين لما كان تعلق بهما عالمنا لانهُ لم تكن بهما قوة الجذب كما هي فكانت ارضنا تتغرب عن الشمس بحركتها الدائمة الشرقية وكذلك كان القمر يتغرب عنها بحركتهِ الاصلية . لكن بواسطة قوة الجذب حصلت حركة هذه الاجرام مركَّبة من الحركة المستقيمة والحركة المنعكسة التي يسميها علماء الفلك مركزية ولذلك تعمل دائرة من الحركتين المركَّبتين وبهذه الواسطة تستمر وضع هذه الاجرام بالنسبة الى بعضها على حالة واحدة . والحكمة الغريبة في ذلك ان الشمس وان كانت جرمًا عظيمًا بالنسبة الى باقي الاجرام لكن لا تستطيع ان تغير وضعها وتجذبها اليها للملاصقة وذلك لبعدها الشاسع عنها وتسلطها عليها بالجذب المكنون في قواها الخصوصية فجذبها يتصل مع جذب الشمس فتحصل المساواة . وكذلك القمر وان كان قريبًا للارض وهي اكبر منهُ مقدارًا اوفر من ثلثة اضعاف فمع ذلك لا تستطيع ان تغير وضعهُ وتجذبهُ اليها للملاصقة لصدّهِ اياها بقوة جذبهِ الخصوصي واسعافهِ بالجذب المضاد من باقي الاجرام . فليحكم اذًا العاقل ويقضي بالانصاف هل ان هذا الترتيب يليق بالمادة العمياء او بالمرتب الحكيم لكن يمكن ان يدعي اصحاب هذا الراي الفاسد ان المادة الفردية وان كان لا يمكن ان تنتج منها الحكمة والرتبة الموجودة في تركيب هذا العالم . لكن من حيث مجموعها يمكن ان تحصل على العقل والارادة الاختيارية والقدرة وكلما يقتضيهِ لنظام هذا العالم كما ان الجنود من حيث افرادها لا يمكنها ان تقيم عسكرًا لكن من حيث بمجموعها يقوم العسكر كذلك الواحد لا يمكن ان يقيم

عدداً لكن مجموع الاحاد يقيم عدداً غير محدود كذلك الفرد لا يستطيع جرّ الاثقال ورفعها .لكن مجموع الافراد يستطيع ذلك . نجيب .ان التمثيل في كل ما اوردوهُ باطل لان مجموع افراد الجنود يقيم عسكرًا الكون في كل فردٍ يوجد بالقوة ابتداء قيام العسكر الذي هو عرضي واضافي بالنسبة للافراد . وكذلك الواحد لا يستطيع ان يقيم عدداً لكنهُ فعليًّا حاوٍ ابتداء العدد . وهكذا قل في كل فردٍ نظرًا لجرّ الاثقال . فمجموع الافراد تجتمع في القوة ابتداء الفعل والارادة حيث ان العقل والارادة هما قوتان روحيتان بسيطتان قائمتان في الجوهر الروحي الذي لا يتجزّى. فاذاً لا يمكن وجودها في افراد المادة اجزاء ولا في مجموع المادة كلاًّ . كما ان افراد الاسفار ومجموعها لا يمكن ان تقيم عدداً بل تستمر افراداً. وهكذا افراد المادة ومجموعها تستمر عمياء فاقدة العقل والبصر

الفصل الثامن

في البحث عن خواص الانواع الموجودة

ان الانواع الموجودة في عالمنا هذا تخصص في اربعة اقسام . الجامد والنامي والحسّاس والناطق . وهذه جميعها ننظرها بكل المطابقة لغاياتها خصوصاً الاجسام الآليّة التي تدعى يونانيًّا ميكانيكا كالاجسام النامية والحسّاسة واخص ذلك الجسد الانساني لانهُ بالحقيقة ننظر في هذه الاجسام براعة عجيبة تقتضي حكمة وقدرة غير متناهية .اما في الاجسام النامية تنتج البزور فبواسطة النظّارة القوية قد راى علماء الطبيعة ان كل بزرة تحتوي الشجرة التي من جنسها حتى بواسطة الحرارة والرطوبة المائية تنمو هذه الاجزاء الشعرية الدقيقة وتكبر وتظهر للعيان صورة الشجرة المرسومة . والاعجب من ذلك ان الشجرة تحوى بزرتها ايضاً كما ننظر ذلك في ثمرة الشجرة . وكذلك الجسم الحيواني كما اعتبرهُ ليبنسيوس الفيلسوف النمساوي واختبرهُ بواسطة النظارة يحوى النطفة التي تصدر الجسم وهي تحواهُ كما يظهر في توليد الحيوانات . واما التركيب الغريب الموجود في الجسم الانساني كما يفيد علماء التشريح انهُ يوجد للانسان ثلاثمائة

وستون جزءًا منها اعضاء وغضاريف وعروق وشريانات على عدد دوران الدم الروحي كل يوم في جسد الانسان لكي كل جزء يستفي الحيوة بوقته . وكم من الامور الغريبة العجيبة في آلات الحواس وكم من الحكمة البديعة في انسان العين الباصرة الذي هو مقدار العدسة الصغيرة . وكم يسع من الالوان المختلفة والاشكال العديمة الحد . وهكذا قل في جوف الاذان التي تقبل عددًا غير محدود من الاصوات المختلفة الانواع ومثلهُ في حاسة الشم وحاسة الذوق . ولذلك ان جالينوس الحكيم الفاضل لما راى هذه البدائع في جسم الانسان اعتقد انهُ صنعة الحكيم القادر . ثم اننا نرى في انواع النبات ان كل نباتٍ لا يكون الاَّ من البزر . وكذلك كل حيوان لا يصدر الاَّ من نطفة الذكر والانثى او من بيض الانثى المفسود من الذكر . ومع ذلك نرى ان هذه البزور تصدر من ذات الشجر والنطف من ذكر وانثى الحيوان او الانسان . والبيض من انثى وذكر . فنسال اصحاب المادة هل ان المادة بحركتها ركَّبت اولاً كل ذكر وانثى في اصل كل نوع . وتحركت ثانيًا فركَّبت النطف والبزور فيهنَّ . وهل في هذا التركيب استغرقت كل الاجزاء الهبائية ولم يبقَ منها عدد خارج عن هذا التركيب ليتركَّب منهُ عالم اخر بطريق العرض فبالحقيقة ان اعتقادهم هزءٌ وسخرية . وقد وبخهم الفيلسوف شيشرون بقولهِ اننا لم نسمع قط لا في زماننا ولا في تواريخ الزمان السالف انهُ ظهر حيوان او انسان او شجرة بدون نطفة ذكرٍ وانثى دون بزر جنسهِ حتى ولا مظلَّة بدون يد عامل . ولعمري انهُ يقرب للمعقول ما يوردهُ اصحاب الخزعبلات في ملاعبهم والاحاديث التي يذكرها النساء توهمًا لزجر الاولاد الصغار كدخول العفريت في الابريق وحديث الغولة التي تدور في الليل وغير ذلك اكثر من خرافة اصحاب المادة وهات فنقيس زعمهم في الخليقة مع ما يوردهُ موسى النبي الذي يسميهِ الكافرون اول الغاشين لنرى من هو الغاش فهم يزعمون ان من الاجزاء الهبائية ومن حركتها الطبيعية حصل تركيب هذا العالم عرضًا . وموسى النبي يقول (في الابتداء

خلق الله السماء والارض) فبقولهِ الارض يعني المادة البسيطة حيث انهُ يشير اليها قائلاً (وكانت غير ملحوظة وغير متقنة) وبقولهِ (كان روح الله يطفو على الماء) يشير الى انهُ تعالى منح الحركة للعناصر لتتركَّب مع بعضها وبقولهِ (لينفصل الماء الذي تحت الجلد ولتجتمع المياه التي تحت السما الى مجامعها ولتظهر اليابسة) فصل العناصر من بعضها وبقولهِ (لتنبت الارض نبات حشيش بازرًا بزرهُ فيهِ على حذو جنسهِ) عيَّن الصانع لانواع النبات وجعل قيام النوع فيها بواسطة البزر فيستدل على حكمة الصانع من كونهِ بعد ابداع المادة وتركيبها الاول هيا ها لملائمة الغاية المقتضية لصورة الانواع التي استخرجها منها فاخرج النبات والشجر من عنصر الارض اي التراب الممزوج في التركيب الاول . ثم انهُ اخرج الحيتان والطيور من عنصر الماء المركَّب وجعل قيام النوع فيها بواسطة البيض على قيام النبات والشجر في البزر وكذلك استخرج الحيوانات التي تدب على الاربع وجعل قيام النوع فيها بواسطة النطفة . على ان البزر والبيض والنطفة شيء واحد في نوع التوليد وان اختلفت في نوع الجنس لاختلاف طبائع انواعهنَّ . وكذا اقتضت حكمة الصانع ان الاشياء التي يجمعها جنسٌ قريب كجنس الحي الذي يجمع هذه الاشياء المقدم ذكرها تكون في رتبة واحدة . ولذلك قال العلامة الحكيم نفطون ان العالم كتاب يخبر عن حكمة مؤلفهِ لكنهُ مكتوب باحرفٍ هندسية فمن تعمَّق في علم الهندسة يدرك حكمة هذا المؤلِّف . وبالحقيقة انهُ من عهد هذا الفيلسوف حيث اتصلت الهندسة الى اوج المعالي قلَّ وجود مخترعي هذه الخرافات وفي زماننا هذا لا يوجد منهم الاَّ من كأَنهُ ذاق الهندسة براس شفتيهِ او من كان مفسودًا بالشهوة التي تميل بمن تتسلط عليهِ اقلهُ ان يشتهي الاَّ يكون اله في الوجود كقول المرتل (قال الجاهل في قلبهِ ليس اله) فهذا ما اقتضى ايرادهُ في هذا القسم

القسم الثاني

في الفريق الاخر من اصحاب المادة وفيهِ خمسة فصول

الفصل الاول

في بيان محدثي هذا الفريق واتباعهم

ان هولاء قديمًا ظهر منهم قليل من الفلاسفة اليونان لكن في الازمنة الاخيرة ظهر فولتير واو بيسيوس اللذان كدرا الوجود و بلبلا العقول بتاليفاتهما الفاسدة لا ثبات رايهما الباطل ومنهما امتد هذا التعليم الى زماننا هذا حتى غدا مملوءًا من عدد هذه الزمرة الردية الذين لانغلابهم من الحكمه البديعة القدرة الفائقة الكائنة في صنع هذا العالم التزموا بالاقرار بعلة فائقة الحكمة والقدرة قد ابدعتهُ لكنهما مع ذلك لا يعباؤُن ان يبحثوا عن ذات طبيعة هذه العلة حتى لا يثبتون لها عناية بهذه الموجودات بل انهُ بحكمة الابداع قد ترتبت بهذا الترتيب كساعة تدوّر ذاتها الى الابد وحصروا جميع الموجودات بالمادة ونكروا وجود الاله كانهُ خرافات يرفضها العقل

الفصل الثاني

في ما يستشهدون

يقولون انهُ بقوة العقل الممنوحة لنا من الطبيعة لانستطيع ان نتصوّر الّا ما كان جسمًا ذا امتداد الى ابعاد ثلثة وثقل يتحيز من المكان ويتحرّك من غيرهِ وعند ابطال الحركة يقف ويسكن حسبما ندركهُ بالحواس . واما الذي تدّعيهِ اهل البساطة ليس هو الّا شيئًا خياليًا تتوهمهُ النفس لانهم لا يستطيعون ان يوردوا في تعريفهِ شيئًا وجوديًا بل جلّ ما يوردوهُ انهُ شيء ليس لهُ امتداد ولا ثقل ولا تحيز من المكان ولا يتحرك من غيرهِ . فهذه كلها تعاريف سلبية لا تعني شيئًا لهُ صورة وجودية . ثم يقولون انهُ شيء بسيط لا جزء لهُ من ذات جوهرهِ غير قابل الضعف والقوة وانهُ لا يتحيز من المكان . والحال بعكس ذلك لاننا نرى

ضد ما يوردونهُ لانهُ اولاً يضعف كما يظهر بالاطفال والشيوخ ويقوى كما يظهر بالشبان ويتحيز بالمكان لانهُ يتحيز بالجسد الذي يستقر فيهِ ويتحد معهُ. فاذاً هو شيء جسمي وبقياس التمثيل ينحل ويضمحل بانحلال الجسد واضمحلالهِ وبهذا يعيدون القول القديم ارحام تدفع وارض تبلع

الفصل الثالث

في الرد عليهم

انهُ بقوة عقلنا نتصوَّر كل شيء كانهُ جسمٌ لا بمعنى ان موضوعات تصورنا هي كلها جسمية بل من حيث ان هذا الروح الذي نعتقدهُ بحسب اتحادهِ مع الجسد يتخذ ابتداء التصور من الموضوعات التي تقدمها الحواس لهُ فلذلك لا يتصوَّر شيئاً الاَّ بهيئةٍ جسمية. لكن لا ينتج من ذلك ان جميع ما نتصورهُ هو شيء جسمي لاننا نتصور العلة الحكيمة الخالقة كشيء كبير عظيم مالىء الكل ومع ذلك ليس هو شيئاً جسمياً كما نبرهن في محلهِ. وكذلك نتصوَّر الفضيلة بهيئة جميلة شهية مع انها شيء معنوي محض انما لا يمكنا ان نعرّف البسيط بخواص ايجابية لاننا لا نعرف بهِ سوى الافعال التي ندركها داخلاً. فلذلك لا نستطيع ان نورد التعريف الاَّ بطريق السلب كما اننا في العلة الاولى لا ندرك الاَّ مفعولاتها فلذلك كل تعاريفها لا تكون الاَّ سلبية. فكما انهُ لا ينتج من ذلك ان الروح شيء خيالي تتوهمهُ النفس وكما ان العلة الخالقة توجد بالمكان ولا تتحيز منهُ لانها بالضرورة ينبغي ان تكون في كل امكنة افعالها كذلك الروح تكون في الجسد ولا تتحيز منهُ. واما انها تضعف وتقوى بضعف الجسد وقوتهِ فهذا اوردنا عنهُ جواباً في رسالتنا السابقة بانهُ ناتج من ضعف الآلة وقوتها وليس من جوهر الروح

الفصل الرابع

في ان الافعال التي ندركها داخلنا لا يمكن ان تنسب الى الجسد

انهُ كما ان الحكمة البديعة الموجودة في اتقان هذا العالم لا يمكنا ان ننسبها لحركة

المادة العرضية كزعم ديموكرتي وابيكورش ونلتزم ان نقرّ بعلة كلية الحكمة والقدرة قد ابتدعتهُ كذلك الافعال التي ندركها داخلاً بالوجود لا يمكن ان تنسب الى المادة. ولذلك التزمنا الى الاقرار بفاعل اخر غير المادة ويمكن صدورها عنهُ وهذا الفاعل هو الذي نسميهِ روحًا ولبيان ذلك نقول ان المادة هي اجزاء مركبة مختلفة الوضع اي وضع الجزء الواحد عن الاخر كما يظهر ذلك في قسمة الجسم المركب الى اجزائهِ. والحال ان الافعال المقدم ذكرها ندركها داخلاً بسيطة صادرة عن فاعل واحد ليس مقسومة ولا مركبَّة من افعال كثيرة. نعم ان العروق والشريانات الدموية الموجودة في النخاع الكائن في مقدام الدماغ هي آلات كلية المناسبة لاستحضار الصور لكن لا تستحضر لذاتها كما ان المرآة الصقيلة لا تستحضر الصور التي تنطبع فيها لذاتها بل للناظر والساعة تستحضر الزمان لا لذاتها فكذلك هذه العروق والشريانات تستحضر الصور لذاك الواحد البسيط الذي نسميهِ روحًا. على ان الصور المدركة من القوة الحساسة وبنوع اولى المدركة بالقوة العاقلة العقلية لا يمكن صدورها عن المادة كفاعل مطلقًا. فاولاً القوة الباصرة آلتها البؤبؤ المقدم الصورة لجرم العين الذي هو بالحجم اقل من مقدار عدسة صغيرة والحال اننا بالقوة الباصرة ندرك ربع نصف الكرة الكائن فوق الافق فكيف يمكن هذا الجسم الصغير ان يسع هذه الصورة العظيمة على ان الجسم اذا انطبع فيهِ صور كثيرة تختلط الصور ولا تعود تتميز بعضها من بعض. والحال اننا ندرك الصورة المقدم ذكرها مع صورة مختلفة بنظرةٍ واحدة متميزة عن بعضها مع الوانها المختلفة كما ندرك ربع الكرة وزروقة لون الجلد متميزة عن زراقة لون البحر الملتصق فيهِ مع تمييز الهيئة فيها وتمييز المراكب السائرة فيهِ مع ما فيها من الالوان بنظرة واحدة. وادراك هذه جميعها لا يليق بالمادة المتجزئة بل بذاك البسيط الذي لا يتكدر باختلاط الصور اذ لا جزء لهُ ليقتم على الجزء الاخر كما هي خاصة الجسم. فان قال الماديون ان الادراك الذي يتم بالحواس هو من محاكَّة الموضوعات الجسمية الخارجة

فلذلك هو جسمي بلا امتراء فماذا يقولون عن تصور التصور . فاذا سلمنا ان صورة زيد المشخص الانساني الاولى التي اتخذناها من موضوع زيد الحاضر هي من محاككة الموضوع الجسمي فصورة زيد التي كررناها بعد غيبتهِ عن حواسنا من اي محاككة صدرت . هذا في التصور واما في الحكم حينما يحتاج الى ثلثة صور معًا . صورة الموضوع وصورة المحمول وصورة نسبة المحمول للموضوع كقولنا ان زيدًا هو انسان فيقتضي استحضار صورة زيد الموضوع وصورة انسان المحمول وصورة نسبة الانسانية ولياقتها لزيد التي يقدمها العقل للارادة التي تحكم بها . فاذا سلمنا ان صورة زيد وصورة انسان هي من محاككة الموضوعات الجسمية فصورتها ولياقتها التي هي عقلية محض من اي محاككة تصدر . ثم ان هذا العقل الحكمي اذا كان صادرًا من المادة ينبغي ان يكون صادرًا من ثلثة اجزاء من المادة . الجزء الواحد يستحضر صورة الموضوع والثاني صورة المحمول والثالث صورة النسبة . ومن حيث ان استحضار هذه الصور الثلثة يقتضي ان يكون لكل جزء عقل ولسان ليخبر بعضها بعضًا حتى ان كل واحدٍ يكمل وظيفتهُ بالحاضر وبعد ذلك ينبغي ان يقدم هذه الصور لباقي اجزاء المادة لتصدر الحكم بقبول النسبة وعدم قبولها كما هو دأب الحكم او ان جزءًا واحدًا هو الذي يحكم وهو الذي يستحضر . فالوجه الاول ظاهر البطلان لانهُ ما عدا ما فيهِ من اثبات العقل للمادة العمياء يظهر من حسّنا الباطن ان فاعلاً واحدًا فقط يفعل فينا وليس اربعة فعلة . والوجه الثاني باطلاً ايضًا لانهُ من حيث انهُ واحد فلا يستطيع ان يستحضر الصور المتكثرة متميزة كما تدرك بالعقل . فاذًا الاعتراف بالبسيط الواحد هو الذي يليق بهِ نسبة ما ندركهُ داخلاً بالوجدان اذ انهُ جوهرٌ قائم بذاتهِ عديم التجزّي . وماذا نقول عن فعل العقل الثالث الذي هو القياس الذي يتركب من ثلاثة حدود . اكبر واصغر واوسط . وكل واحدٍ منها يتكرر مرتين كقولنا كل انسان هو حيوان ناطق و زيد هو انسان . فزيد هو حيوان ناطق فالحد الاوسط يتكرر في المقدمتين . الكبرى والصغرى

كانسان . والحد الاصغر في الصغرى والنتيجة . والاكبر يتكرر في الكبرى والنتيجة
كالحيوان الناطق فيلزم في القياس استحضار ست صور التي في الحدود
و تكرارها وثلاثة نسبات في القضايا الثلث فيجتمع استحضار تسع صور معًا وماذا
نقول في القياس المركَّب من اقيسة كثيرة فلكم جزء من المادة تنسب استحضار
الصور الكثيرة فيهِ

الفصل الخامس
في حل اعتراضات اهل المادة

ان اهل المادة يعترضون اولاً انهُ بحسب تعريف الروح لا يمكن اتحادهُ مع
الجسد لانهُ من حيث انهُ بسيط عديم الاجزاء كيف يمكن ان يقبل الافعال من
الاجزاء او يمنحها ايضًا الافعال دون ان يقترن بها لانهُ بحسب ما لوف تصورنا
المفاعلة بين الاشيا ان المحرِّك يحرك المحرك بالتصاقهِ معهُ بدون ان يتداخل بهِ
و يصير معهُ شيءٌ واحد وكيف ان الجسد يحرك البسيط لقبول صور الموضوعات
و يلتصق بهِ بدون ان يتداخل بهِ و يصير معهُ شيئًا واحدًا . الجواب انهُ بالحقيقة
ان الاتحاد الغريب الكائن بين النفس الناطقة والجسد هو شيءٌ من الاسرار
الطبيعية الغريبة معرفتها عن مالوف تصورنا الاشياء ولا نستطيع شرح نوع
هذا الاتحاد الكائنة فيهِ النفس صورةً طبيعيةً للجسد لكن لا ينتج من ذلك عدم
صحة وجود الروح لانهُ يوجد اسرار كثيرة في الطبيعة لا نستطيع شرح نوعها
وسببها الخاص ومع ذلك لا يمكن نكران وجودها كما اننا لا نستطيع ان ندرك
كيف ان الحديد والمغناطيس يتجاذبان دون باقي الاجسام الطبيعية ومع
ذلك لا نستطيع ننكر هذه الخواص الطبيعية والعلة في ذلك هو ان ادراكنا
لا يتصل الى معرفة الذات الطبيعية في الاشياء بل من حدود معرفتنا الى ذات
الاشيا العقلية فقط التي بها ندرك بعض الخواص الطبيعية وليس كل الخواص
كما لو ادركنا الذات الطبيعية فندرك بالروح ذاتهُ العقلية القائمة في العقل
والارادة وبها ندرك الخواصات المعلومة لنا انها ناتجة عن هذه الذات فمن

باب الضرورة انهُ يوجد خواص اخرى في ذاتها الطبيعية منها ان ينفعل من الجسد ويقبل منهُ الانفعال بدون ان يتداخل (يعترضون ثانيًا) ان هذا الافتراض رجع الينا بنوعٍ اولى لاننا لا ندرك في الجسم حتى ولا ذاتهُ العقلية ولا نعرف بهِ شيئًا اخر سوى الامتداد والثقل والحال انهُ ولا واحدة من هاتين الخاصتين نجدها اصلاً لباقي الخواص المعلومة لنا كالتحيز في المكان والمحافظة على المكان الاول في السكون قبل الحركة فاذًا يمكن ان توجد في ذاتهِ الطبيعية خواصات اخر كثيرة منها نستطيع اصدار الافعال التي بحسب الخواص المعلومة لنا يرى ممنوعًا اصدارها عنهُ (الجواب) انهُ يوجد فرق عظيم بين ما فرضناهُ نحن للروح وما افترضهُ اصحاب المادة للجسم لان الذي يُفترض في الخواص المحجوبة في الذات الطبيعية ينبغي ان لا يكون مضادًّا للخواص المعلومة لانهُ مبدا من المبادي العامة انهُ غير ممكن اجتماع الضدين . والحال ان الطبيعة الجسمية تتقوم من اجزاء كثيرة جوهرية ومن ذلك ينتج خاصة الامتداد وهذه الخاصة عينها هي التي تمانع كون الافعال التي ندركها داخلنا ناتجة من الجسم . فاذا فرضنا خاصة محجوبة عن معرفتنا كائنة في طبيعة الجسم بها يمكن صدور الافعال المقدم ذكرها منهُ فبالضرورة تكون هذه الخاصة مضادة لخاصة الامتداد ومن ذلك يقتضي اجتماع الضدّين في موضوعٍ واحد وهو محال . واما الافتراض المراد منّا في طبيعة الروح لا ينتج منهُ مضادة اصلاً لاننا في طبيعة الروح لا ندرك شيئًا يضاد اتحادهُ مع الجسد وحصول المفاعلة بينهما بل اننا لا ندرك نوع هذا الاتحاد وقبول المفاعلة من بعضها فالخاصة التي نفترضها من الطبيعة ترشدنا الى معرفة هذا النوع فأين هذا من ذاك على انهُ بالحقيقة ان هولاء الفلاسفة وان كان لهم نوع من البرهان يستندون عليهِ في اثبات رايهم لكن لو وضعوا نور الانصاف امام اعين عقولهم لكانوا نظروا كفّة ميزان برهاننا ارجح من كفّة ميزانهم . انما الذي يرجح كفة ميزانهم ليس هو القصد والضمير عن تعكير صفاء الخاطر عند اعتناق اللذات . غير انهم لو سلكوا مثل مقدميهم فولتير وابيسيوس لكانوا مثلها

شدّ والجام النفس عن الطمح الى الشهوات صيانة للخير الوحيد الذين يعتقدون انهُ هو هذه الحيوة وليس غيره لكنهم يقتدون بالشيخ ابن سينا الذي فضل الحيوة الواسعة مع العمر القصير على الحيوة الضيقة مع العمر الطويل

الرسالة الثالثة

وهي تشتمل على مقدمة وثمانية فصول

المقدمة

انني قد برهنت في الرسالة الثانية ان هذا العالم هو ابداع القادر الحكيم ذاك الذي وجب لهُ الوجود من ذاتهِ ولذلك اخذ الوجود مطلقًا من غير تحديد ولهذا امتلك قدرةً وحكمة غير متناهية وبهما استطاع ابراز المادة من العدم ونظامها على هذا الرونق البديع الموجود في رتبة هذا العالم ودحضتُ آراء اهل المادة الذين زعموا ان اجزاء المادة الهبائية قد اجتمعت بالحركة والتفاعل وتركّبت منها بطريق الصدفة. فاذا سلمنا لهم بهذا الراي الفاسد مع انهُ ممتنع وجود المادة من ذاتها وحصولها بالحركة فكيف يمكن ان نسلم لهم ان المادة العديمة العقل التي لها الحركة المشوشة يمكنها بطريق الصدفة ان تركّب عالمًا هكذا مؤلفًا شرائع حكمة دائمة بدون نقص كما هي القواعد والشرائع المرتبة الموجودة في هذا العالم. وهكذا اذا سلمنا ان المادة بحركتها وتفاعلها ركّبت الجوامد كيف نسلم انها ركّبت الناميات والمتحركات اللتين لا يمكن وجودها الاَّ من البزر والزرع والذكر والانثى. فهل المادة ركّبت البزر والذكر والانثى الاولين وحصرت النمو والتوليد بهما وبطّلت عملها لاننا لم ننظر في الناميات

الّا ما ينتج عن البزر. والمتحركات الّا ما ينتج من الزرع والذكر والانثى. فلماذا كما يقول شيشرون الفيلسوف هذه المادة لا تعمل عالمًا اخر ومدينةً او بيتًا او اقلهُ قناء لاننا ننظر كل هذه الاشياء تصدر من علةٍ فاعلة خارجة عن المادة وهكذا لم ننظر في توليد الحيوانات الّا ما ينتج من الذكر والانثى. فلماذا المادة لاتصدر ذكرًا او انثى ايضًا كما اصدرت الذكر والانثى الاوليين. ثم اذا سلمنا للمادة بكل هذه الممتنعات كيف نسلم لها انها تمنح الشيء الذي ليس لها كيف وهي عمياء عديمة العقل والاختيار المعتوق تمنح العقل والارادة للانسان فهل تستطيع العلة ان تمنح المعلول ما ليس لها على ان المادة هي اجزاء بسيطة في حال التركيب تستحضر الصور لغيرها لا لذاتها كالساعة التي تستحضر اوقات الزمان لناقلها وليس لذاتها. وكالمرآة التي ترد لنا الصورة المطبوعة فيها ولا ترد لذاتها الصور. واما ذاك الجزء البسيط الذي نسميهِ روحًا هو يستحضر لذاتهِ كالنفس الانسانية التي تستحضر لذاتها بواسطة العقل صور الموضوعات الخارجة. فهذا الجزء الذي هو الروح ليس من جنس المادة وبانحلال المادة الجسدية يبقى سالمًا غير منحلٍ وعديم الموت فلا يموت بانحلال الجسد. وهذا بالحقيقة برهان كافٍ على عدم موت النفس. على انهُ بالحقيقة ما يهذي بهِ اهل المادة هو شيء تضحك عليهِ الصبيان. وانما الصواب ما قالهُ موسى النبي ان الله الحكيم هو الذي خلق المادة وفصل السائل من الجامد واستخرج البزور ومنحها قوة النمو واستخرج الحيوانات ومنحهـا التوليد واخيرًا اخذ ترابًا ونفخ فيهِ نسمة الحيوة لنستدل ان جسم الانسان من ترابٍ ونفسهُ هي نسمة الحيوة التي نفخها الله فيهِ. وما اوردناهُ هو توضيح لما اوردناهُ في الرسالة السابقة. واما في هذه الرسالة فموضوع بحثنا في العناية

الفصل الاول

في العناية

ان العناية كما يعلّم علماء اللاهوت النظري وعلما اللاهوت الطبيعي هي فعلٌ بهِ

تعالى يرشد الخليقة ان تجري مجراها الطبيعي فتفعل الى غاية افعالها كما انهُ تعالى يحفظ الخليقة في الوجود وقوام الفعل لكن وجود الشرور في هذا العالم قد اقلق عقول الفلاسفة والعقلا في توفيق الشرور الموجودة مع فعل الله الكلي الصلاح . فمنهم من انكر وجود الخالق كديموكراتي وابيكورش واعتقد ان جميع ما يحدث في العالم هو بطريق الصدفة بدون علة مرشدة . ومنهم من اثبت وجود الخالق كافلاطون واعتقد ان المادة العاصية ما طاوعت حكمة الخالق لكي ينظمها كما ينبغي ومنهم من اعتقد ان الله خلق علةً في الطبيعة وسلمها قياد نظامها كاريسطو الذي كان يسمي الله علة العلل ومنهم من اعتقد بوجود مبدأين مبدا صالح . ومبدا شرير . فالاشيا الصالحة التي تصدر في العالم يفعلها المبدا الصالح . والاشيا الشريرة يفعلها المبدا الشرير . وهذا الراي قد اعتنقهُ ماني المضل فكل هذه الاراء هي باطلة فاسدة وقد قامت الدلائل على بطلانها من اعظم الفلاسفة وعلماء اللاهوت منذ قدمية العالم الى عصرنا هذا لكن نحن الان ناخذ في دحض راي ماني المبدع

الفصل الثاني

في دحض مذهب الثانويين

اذا فرضنا وجود مبدأين الواحد صالح والاخر شرير لما وجد في هذا العالم لا شيء صالح ولا شيء شرير كما انهُ لو وجد الهان لما كان ممكنًا وجود هذا العالم لان الاله ينبغي ان تكون لهُ قدرة كاملة غير متناهية فاذا اراد خلقة هذا العالم الاله الواحد والاخر لم يرد لكنا بازاء قدرتين متساويتين الواحدة تهدم ما تبنيهِ الاخرى . واذا فرضنا انهما يتفقان على خلقة العالم وان الواحد يسلم بما يفعلهُ الاخر لم يكن ولا واحد منهم الهًا لان القدرة التي تحتاج في عملها الى موافقة القدرة الاخرى او سكوتها فلا تكون قدرة كاملة غير متناهية كما هي قدرة الاله الغير المتناهي . هكذا بوجود مبدأين متضادين لهما قدرة متساوية لما امكن وجود لا خير ولا شر في هذا العالم لانهُ كانت القدرة الواحدة تمنع الاخرى

المتساوية لها . وان كانت قدرة الواحد اعظم من قدرة الاخر فما كان يصدر الاَّ نوعٌ واحد فقط . خيرًا ام شرًّا بموجب قدرة الاعظم . واذا فرضنا ان الواحد يمنح مهلةً للاخر لكي يستعمل قدرتهُ والحال ان هذا محال لان المبدأ الصالح اذا اعطى مهلةً للشرير ليعمل الشر فاعطاء هذه المهلة شرٌّ هو . والحال ان الصالح لا يمكن ان يعمل شرًّا . وهكذا اعطاء المدة من الشرير للصالح لكي يعمل الخير هي خيرٌ . والحال ان الشرير لا يمكن ان يعمل خيرًا . فاذاً كل ما يوجد في العالم هو فعل العناية الالهية ومع ذلك لا يوجد من هذه الشرور شيءٌ يناقض الصلاح الالهي

الفصل الثالث

في الشرور الموجودة في العالم

ان الشر يقسم الى ثلاثة انواع اي الشر الفائق الطبيعة والشر الطبيعي والشر الادبي . فالشر الفائق الطبيعة هو نقص الكمال الموجود في الطبيعة المخلوقة مثلاً كالنقص الذي يوجد في العقل والارادة الانسانية فالعقل لا يستطيع ان يدرك كل ما يمكن ان يدرك . والذي يدركهُ هكذا يعلمهُ على نوعٍ مبرقعٍ بسبب ثقل الجسم المتحد معهُ . وهكذا الارادة لا تستطيع ان تستمر مريدةً ما ارادتهُ لكنها من صفتها تتغير عما ارادتهُ قبلاً ومن تملق الشهوات تتعلق بغيره . واما الشر الطبيعي فهو الامراض والاوجاع والتعب والحرّ والبرد والجوع والعطش وباقي الشدائد الملتحقة بالجسم في هذه الحيوة . واما الشر الادبي فهو مخالفة الناموس الالهي . فهذه الشرور الثلاثة تسمح بها العناية الالهية بانواع مختلفة . ومن هذا السماح الارتشاد لا يلحق الصلاح الالهي ادنى مضادة لان الشر الفائق الطبيعة هو ضروري للطبيعة المخلوقة حيث ان اصلها العدم وقد ابتدأت في الوجود في الزمن فلا يمكن ان تكون غير محدودة . فاذاً رفع هذا النقص من الطبيعة المخلوقة هو من المحال والقدرة الالهية لا يمكن ان تفعل المستحيل فعلهُ . فاذاً ماذا على الصلاح الالهي اذا لم يفعل ما لا يمكن فعلهُ . واما الشر الطبيعي اذا اعتبر

الصلاح مجرّدًا عن باقي الصفات نعم لا يتناسب معهُ لكن اذا اعتبرنا صفة
الصلاح مقترنة مع صفات الحكمة وصفة العدل نرى ان الشرور المقدم ذكرها
توافق صلاح الله بكل الموافقة لانهُ تعالى بحكمتهِ الازلية نظر ان هذا الشر
الطبيعي مفيدٌ جدًّا للغاية التي خلق الانسان لاجلها حيث ان هذه النوائب
والشدائد الجسمية تكرّه الانسان بهذه الحيوة العابرة وتحثّهُ ان يعلق قلبهُ بتلك
الحيوة الراهنة الخالدة التي اعدّها الله لهُ . وهكذا صفة العدل نرى ان الانسان
باحتمالهِ شقاوة هذه الحيوة تكون الحيوة الاخرى اجرةً لهُ ويبقى لهُ الحق عليها
واما الشر الادبي فهو فعل الانسان محضًا ويتعلق بالعناية الالهية من غير وجهٍ
ففعل الشر الادبي هو قائم في ان الانسان يعيّن الفعل الذي يمنحهُ الله اياهُ
تعيينًا غير التعيين الذي يريدهُ الله لان هو الفاعل الاول والاختيار المعتوق
هو الفاعل الثاني فالله يمنح القوة للانسان لكي يقيم الفعل الاقتراني التوليدي
ويريد ان الانسان باختيارهِ المعتوق يعيّنهُ في اناء ناموسي. فعلى هذا هو فعل
صالح في قوامهِ وبعينهِ . واما اذا عيّنتهُ الارادة الشريرة في اناء غير ناموسي
فيبقى الفعل جيدًا في قوامهِ ورديًا في تعيينهِ . فالارادة المنتظمة يفعلها الانسان
وتكون صالحة لان الله يفعل قوام الفعل الطبيعي . والارادة الشريرة تلبسهُ
الرداءة بالتعيين الردي فلا فرق ما بين الفعل الطبيعي الصالح وقوام الفعل
الطبيعي الشرير سوى ان ذاك تعيّن تعيينًا صالحًا والاخر تعيينًا رديًا . مثلاً
الفعل الاقتراني في اناء ناموسي واناء غير ناموسي هو واحدٌ نظرًا لقوام الفعل
فالله هو الفاعل قوام الفعل ان الارادة المخلوقة تعيّن ذاك الفعل تعيينًا صالحًا
مطابقًا للشريعة ولذلك يمنح الفاعل المخلوق النعم التي تسعفهُ وتعينهُ على ذلك
هكذا تعالى يعد الفاعل المخلوق بالسعادة الابدية الفائقة الطبيعة مكافاةً عن
ذلك . وهكذا ينصح الفاعل المقدم ذكرهُ ويحذرهُ بالّا يعيّن الفعل تعيينًا رديًا
باختيارهِ المعتوق مخالفًا للشريعة ويتوعدهُ ان فعل ذلك بعقاب ابدي . نعم
انهُ تعالى كان يستطيع ان يمنع الفاعل عن التعيين الردي لكن بهذا المنع كان

يبلبل نظام الطبيعة ويسلب الاختيار المعتوق الذي يمنحهُ للانسان بموجب طبعهِ وبذلك يكون تعالى من حيث انهُ خالق الطبيعة مناقضاً لثبات عزمهِ بما وعدهُ للطبيعة العاقلة من اطلاق الحرية ان تفعل ما تشاء حسبما يقتضي الاختيار المعتوق الممنوح منهُ تعالى فعلى هذا لا يلتحق بصلاح الله شيءٌ من دنس الخطية لكن الدنس يلحق الفاعل المخلوق الذي مهَّد لهُ طريقاً . ثم انهُ من جميع ما تقدم ينتج ان شر الخطية هو فعل الخاطي الشرير وهذا الشر هو شيءٌ عدمي لانهُ قائم في نقصهِ عن مطابقة الشريعة . ويقال انهُ شرٌ غير متناهٍ لانهُ لو امكن وجودهُ لكان يضمحل الخير الغير المتناهي حيث ان الضدَّين لا يمكن اجتماعهما معاً فالله هو الخير الغير المتناهي . وشر الخطية لو ثبت وجودهُ لكان شرًّا غير متناهٍ فكأَنَّ الخاطي اذ يفعل الخطية يرشق سهاماً في قلب الله لكن الله المتحصن بدرع ابديتهِ يصد السهم ويرجعهُ لقلب الخاطي نفسهِ وهذا معنى قول النبي (قال الجاهل في قلبهِ ليس اله) اي ان الخاطي لا يزيل وجود الاله من الكون بل يقصد ويريد ان لا يكون اله يعذب نفاقهُ

الفصل الرابع

في الغاية التي لاجلها خلق الله العالم

ان الفاعل الحكيم اذا لم تظهر غايتهُ التي فعل الفعل لاجلها فيستمر ذلك الفعل مجهولاً ان كان يطابق الصواب او لا يطابقهُ . واذا ظُنَّ بغايتهِ غير الغاية التي قصدها الفاعل يظهر ان الفعل غير مطابق الصواب كما يحدث في البشر الذين بجهلٍ يظنون ان العالم خلق لاجلهم ولهذا بوقاحةٍ غير محتملة يجدفون على عناية الخالق اذ ينظرون الحوادث التي تقع في هذا العالم غير مطابقة لمآربهم والحال انهُ تعالى خلق هذا العالم لاجل ذاتهِ خصوصاً لان جميع الافعال التي يفعلها تعالى داخلاً هي طبيعية ضرورية يفعلها تعالى بالضرورة كعلمهِ بذاتهِ ومحبتهِ لها ولم يكن لهُ تعالى فعلٌ لهُ الاختيار ان يفعلهُ وان لا يفعلهُ سوى الفعل الخارج اي خلقة العالم . فصفاتهُ الالهية اي الحكمة والعدل والعزة تقتضي ان

يخصص هذا الفعل ويجعلهُ هدية لذاتهِ الشريفة خصوصًا صفة العزة تقتضي الّاَ يفعل شيئًا الّاَ لذاتهِ ومن حيث انهُ تعالى سيدٌ مغبوط كلي الغبطة بذاتهِ وصفاتهِ فلا يحتاج شيئًا من الخارج . لكن من حيث ان صفة الصلاح فيهِ تعالى تقتضي تعميم الخير فاراد ان يخرج الخليقة من العدم الى الوجود لكي يتمجد بصفاتهِ من الخليقة الناطقة . فاذًا خلق العالم اولاً بالذات لاجل مجدهِ . ثانيًا وبالعرض لاجل خير الخليقة وكان يستطيع ان يجعل سعادة الخليقة الناطقة في حيوة طبيعتهِ مثلاً حيوة منزهة عن النوائب الخاضعة لها . لكن بجودتهِ الغير المتناهية اراد ان يرقي الخليقة ويشركها بسعادتهِ الابدية . ومن حيث ان سعادة الله هي قائمة بعلمهِ ذاتهِ ومحبتهِ لها فاراد تعالى ان يجعل شركتنا في هذه السعادة الفائقة تدريجًا اولاً نعرفهُ في هذه الحيوة بحجاب الايمان . ونحبهُ محبة ناقصة بموجب هذه المعرفة ونتدرج الى الحيوة الاخرى حيث نعرفهُ حينئذٍ معرفة المشاهدة وبموجب هذه المعرفة نحبهُ محبة كاملة حسبما قال الرسول الالهي انما اذا ما تبيّن نكون نظراءهُ ونشاهدهُ على ما هو عليهِ والحكمة الالهية والعدل رتبا ذلك اي اننا بفضيلة الايمان والرجا والمحبة الناقصة في الحيوة يكون لنا بطريق الحق الحصول على معرفة المشاهدة والمحبة الكاملة . لكن من حيث ان النور النطقي مفاض فينا بنوع طبيعي فلا يستطيع ادراك ما هو فوق الطبيعة على انهُ في الاشيا التي نستطيع ادراكها طبيعيًا متوقفة في ادراك النوع لا ننا ندرك طبيعيًا ان الله هو روح بسيط لا يتجزأ وانهُ غير ممسوح ومالئ كل الاشياء . فالتوفيق ما بين هاتين الصفتين لا يستطيع النور النطقي ادراكهُ حيث ان البسيط لا يمتد ولا يتحيز في المكان والمالئ كل مكان يقتضي امتدادهُ في الامكنة هكذا بهذا النور ندرك ان الله منذ الازل يعلم كل شيء وان اختيارنا المعتوق في الزمان لهُ الاستطاعة ان يفعل وان لا يفعل . فالتوفيق بين علم الله السابق واختيار الانسان المعتوق لا يمكن النور الطبيعي ان يدرك نوعهُ فكيف يمكن اذًا ادراك ما هو فوق طبعهِ او ان يعرف الله انهُ واحدٌ بالطبيعة ومثلث الصفات الاقنومية وان احد الاقانيم

اتحد مع الطبيعة الانسانية فمعرفة هذه الاشيا هي ضرورية للذين اعدهم الله أن يعرفوا هكذا حيث ان سعادتهم هي قائمة بهذه المعرفة فلذلك انعم الله النعمة الفائقة الطبيعة بالايمان الذي تعالى افاضهُ على الخليقة الناطقة كما نشرح في الفصل الاتي

الفصل الخامس

في ضرورة معرفة الله على ما هو عليهِ

قال الله ان هذه هي حيوة الابد ان يعرفوك انك انت الاله الحق والذي ارسلتهُ يسوع المسيح اي ان السعادة الابدية التي اعدّها الله للخليقة الناطقة هي معرفة الله التي افاضها تعالى علينا بالايمان كما ياتي بيان ذلك بالفصل الاتي اي ان نعرفهُ تعالى واحداً بالذات مثلثًا بالصفات الاقنومية وان احد الاقانيم اتحد بالطبيعة الانسانية فبالحقيقة ان هذه المعرفة تفوق طور العقل النطقي بل انهُ يتصورها كشيء محال حيث ان العقل النطقي يعرف ان الطبيعة تتقوم بقنوم واحد فقط وهكذا ان الطبيعة ينبغي ان يكون قنومها من جنسها لكن حينما يعلن الله شيئًا للطبيعة الناطقة يزول عنها هذا القتال كما ان متعلم علم المساحة لا يستطيع أن يدرك ان الدائرة هي مركبةٌ من مثلثات صغيرة كثيرة لكن بعد ان المعلم يقيم لهُ البرهان على ذلك تسهل عليهِ المعرفة . هكذا العقل البشري حينما يوحى لهُ انهُ واحد بالذات ومثلث بالصفات القنومية وان احد الاقانيم اتحد مع الطبيعة الانسانية يقوم عندهُ برهان صدق الله الذي لا يمكن ان يغش بما انهُ الصلاح والحق الابدي وحينئذٍ ليس فقط ينظر ان هذه الاسرار لا تناقض العقل بل ايضًا ينظرها قريبة ومطابقة للمعقول لكن لا يدرك نوعها لانهُ من حيث ان الله في جميع صفاتهِ مختلف عن الطبيعة المخلوقة غاية الاختلاف لانهُ تعالى غير متناهٍ وغير محدود والطبيعة الناطقة متناهية محدودة فلماذا اذاً لا يختلف عنها بالقنومية ايضًا لكون الطبيعة المخلوقة ياتيها اقنومها من خارج فلهذا يحددها ويمنع اشتراكها مع اقنوم اخر غيرهُ واما الطبيعة الالهية فياتيها القنوم من داخل ولاجل عدم

تناهيها في افعالها تقتضي من ذات جوهرها تثليث القنومية حيث ان الطبيعة المخلوقة الناطقة بالقنوم تقوم افعالها الداخلة بالقوة كفعل العقل وفعل الارادة واما حدود هذين الفعلين الداخلين تقوم فيهما عرضياً . ولهذا من حيث انها محدودة في قوامها الطبيعي فلا يمكن ان يكون لها اقنومٌ اخر حيث اقنومها الذاتي يكفيها للقيام طبعها واما الطبيعة الالهية التي لا يمكن ان يكون فيها شي لا عرضيٌ فحدود افعالها الداخلة اي حد الفهم وحد الارادة تكون ذاتية جوهرية ومن حيث انها حدود داخلة وليس من مقومات الطبيعة فلذلك تكون اقانيم في الطبيعة الالهية فالاقنوم الاول يقوم بفعل الفهم والارادة الروحية التي لهُ تعالى والاقنوم الثاني يقوم بحد فعل الفهم الذي هو العلم الازلي والاقنوم الثالث يقوم بحد فعل الارادة الذي هو المحبة الازلية ولهذا طبيعة الله تقتضي ثلاثة اقانيم بحسب فعل الذات الالهية الفهمي والارادي . ثم ان صفات الله تقسم الى صفات ذاتٍ وصفات فعلٍ . فصفات الذات لا تقيم حدوداً واما صفات الفعل هي التي تقيم الحدود فمنها ما هو داخل كصفة الفهم وصفة الارادة . واما صفة القدرة وصفة الاحسان وصفة الرحمة وصفة الجودة فانها تقيم حدوداً خارجة . فالصفات التي فيهِ تعالى تقيم حدوداً داخلة هي في الاقانيم التي تقيم داخل طبيعة الله . واما حدود باقي الصفات التي تقوم خارجاً في الطبيعة المخلوقة فهذه من حيث انها خارجة تقيم حدودها في الخارج اي في الطبائع المخلوقة ولا يكون فيهِ تعالى الّا افعال هذه الحدود فقط المقومة للذات الالهية . فاذاً ان تعالى هو ذاتٌ قائمة بثلثة اقانيم فقط وبهذا يسقط اعتراض من يقول ان مذهب النصارى يقتضي ان يكون في الله اقانيم كثيرة العدد . واما كون الطبيعة ينبغي ان تقوم باقنومٍ من جنسها فهذا ليس بضروري جوهرياً بل هو من فرائض الشرائع التي اقامها الله في طبيعة الوجود . وبما انهُ تعالى هو رب الشريعة يستطيع ان يوقف الشرائع الطبيعية بقدرتهِ الغير متناهية لغاية فائقة قد قصدها تعالى كما يحدث في فعل العجائب التي يفعلها تعالى ضد مجرى الطبيعة هكذا تعالى فعل

في المسيح ابن مريم الذي خالف فيهِ المجرى الطبيعي وهو كون المولود يقتضي ان
يكون صادرًا من زرع الذكر والانثى فهذا جعلهُ تعالى ضد الشريعة الطبيعية
حيث انهُ تعالى ارسل الروح القدس الى مريم ابنة يواكيم وحنه فاخذ من
دمائها النقية جزءًا طاهرًا وجبلهُ جسم انسان مكوّنًا من دماء هذه الشريفة
بغير حركة نسائية وحينئذٍ تعالى خلق نفسًا ناطقة شريفة وافاض عليها سجال
النعم وزينها بجميل العطايا والمواهب واتحدها بذاك الجسم الشريف المجبول
من الروح القدس فغدت اذ ذاك طبيعة انسانية كاملة لم ينقصها شيء سوى
الاقنوم . وبما انهُ تعالى سدّ بذاتهِ كل مسدٍّ طبيعي فعوضها عن ذلك الاقنوم
الذي كانت تقتضيهِ من جنسها باقنومهِ الثاني الذي هو العلم الازلي والاقنومي
وبهذا تعالى كما انهُ عفا هذه الطبيعة من شريعة الزرع الذكري في التوليد
هكذا عفاها عن قبول اقنوم من جنسها وشرّفها عوضهُ باقنومهِ الالهي . ولهذا
قد قرّب الله المسيح ابن مريم اكثر من جميع العالمين حيث انهُ تعالى في رتبة
الخليقة هو الفاعل الاول . واما التعيين اي تعيين الفعل اطلاقهُ للارادة المطلقة
المختارة ولهذا يقول ان الانسان هو الفاعل الثاني بافعالهِ . واما في المسيح فالله
هو الفاعل الاول والفاعل الثاني ايضًا ولهذا فالمسيح هو معصومٌ من الغلط
وغير قابل الاثم لان افعالهُ الانسانية هي منسوبة للاقنوم الالهي لان الافعال
وان كانت صادرة من الطبيعة لكن نسبتها للاقنوم الالهي هي نسبة حقيقية كما
يقال زيد الضاحك وان كان نبع الضحك من طبيعة زيد الانسانية لكن نسبة
الضحك تكون لزيد فلا يقال طبيعة زيد ضحك بل يقال زيد ضحك . فهكذا
الافعال الانسانية الصادرة من طبيعة المسيح الانسانية تنسب الى الاقنوم
الالهي المقومها وساندها كما ينسب الضحك لاقنوم زيد المقوّم الطبيعة الضاحكة
وساندها . وعكس هذا الترتيب قد فعلهُ الله لغاية عالية قد قصدها اي لكي
يعفو عن هفوة آدم التي عمّت الطبيعة البشرية بطريقة تناسب صفاته . نعم انهُ
تعالى كان يستطيع ان يصفح عن هذه الهفوة برحمةٍ محضة منهُ لكن اراد ان يشرك

العدل بالرحمة لكي يكون الوفا كاملاً بالاستحقاق ففرض على المسيح من حيث هو انسان ان يقدم الوفا بآلامهِ وبموتهِ الانساني عن شرهفوة ادم الغير المتناهية نظرًا لمخالفتهِ وصية الله التي بها تعالى أُهين اهانة غير متناهية . ومن حيث ان افعال المفتدي والمستغفر هي افعالٌ نظرًا للطبيعة الانسانية فهي متناهية ومساوية لافعال المفتدي لكن بنسبتها الى الاقنوم الالهي الغير المتناهي حصلت غير متناهية ومساوية لاهانة الله الصادرة من الخطية لمخالفتها وصيتهُ تعالى . فبهذا النوع الغريب الذي اخترعتهُ الحكمة الالهية حصل الوفاء لله بطريق العدل والرحمة . فبالرحمة لانهُ تعالى جاد على الطبيعة الانسانية بالاقنومية الالهية حيث بذلك رقى افعال هذه الطبيعة الى مقام غير متناهٍ . وبالعدل لانهُ تعالى قبل الوفاء عن اهانة عزتهِ الغير متناهية بافعال المسيح المفتدي المنسوبة لاقنومٍ الهي غير متناهٍ . فعلى هذا يعتقد النصارى في المسيح انهُ انسان كامل واله معًا . فانسانٌ من حيث نفسهُ الشريفة الناطقة وجسدهُ الكلي الطهر المخلوقين من الله . والهٌ من حيث ان هذه الطبيعة الناطقة قائمة ومسندة باقنوم الهي

الفصل السادس

في الوحي الالهي او الاعلان

ان الوحي (كما يعلم اللاهوتيون) هو رايٌ وحكم يشهرهُ الله للخليقة الناطقة بواسطة رسولٍ من قبلهِ كما ان الملوك حينما يسنون احكامًا للرعايا يرسلونها بواسطة رسولٍ من قبلهم ويمنحونهُ براءة الرسالة توكيدًا لرسالتهِ هكذا الله يمنح براءة الرسالة للرسول المرسل من قبلهِ شهادةً لرسالتهِ ثم ان براءة الرسالة الالهية ليست هي بالكلام والكتابة كبراءة الملوك بل موسسة على تسع علامات واخص هذه العلامات قداسة الرسول وافتعال العجائب على يديهِ فهكذا جاء رسول الراي العظيم كما يسميهِ اشعيا النبي اعني سيدنا يسوع المسيح مخلص العالم نظرًا لقداستهِ قد اثبت ذلك ضد اعدائهِ قائلاً (من منكم يوبخني على خطية) فمع كل حسدهم وبغضتهم لهُ ما استطاعوا ان يشينوهُ بادنى هفوة سوى افترائهم عليهِ

بانهُ قال عن نفسهِ انهُ ابن الله واما افتعال العجائب كقيامة الميت بعد اربعة
ايام وتحويل الماء خمرًا واعطاء المقلتين للمولود الاعمى وما شاكل ذلك من
العجائب الكثيرة حسبما يخبرنا الانجيليون . ثم ان هذا الرسول الالهي علم
طريق الخلاص بالافعال والاقوال والامثال ووضع الشريعة المسيحية للخليقة
الناطقة التي بواسطتها تتصل هذه الخليقة الناطقة الى سعادتها وغايتها الاخيرة
هكذا تعالى وعد الخليقة الناطقة انهُ تعالى بواسطة حفظ هذه الشريعة يمنحها
هذه السعادة المقدم ذكرها اجرةً ومكافاةً . فالرسول الالهي اي القديس
بولس يشرح لنا وصف هذه السعادة (لانهُ ما سمعت اذن وما نظرت عين وما
خطر على قلب بشر ما اعدهُ الله لمحبيهِ) اي الحافظين وصاياهُ حسب قولهِ تعالى
(من يحبني يحفظ وصاياي) وهكذا تعالى توعَّد بواسطة هذا الرسول العظيم من
لا يحفظ هذه الشريعة المسيحية بعذابٍ اليمٍ غير متناهٍ حسب قولهِ تعالى (نارهم
لا تطفأُ ودودهم لا يموت) غير انهُ يظهر لقصر العقل البشري ان ابدية
العذاب لا تناسب صلاح الله . نعم اذا جرَّدنا الصلاح عن الحكمة يظهر ان
ابدية العذاب فعل عابر لا يناسب الصلاح الالهي لكن اذا اعتبرنا الصلاح مع
الحكمة يزول هذا الريب عن عقلنا لان القاضي الحكيم ينبغي ان يفرض لمنع
الذنب قصاصًا يحتوي كل المانعة لانهُ لولا ابدية العذاب لكان يسهل على
الخطاة الاقتحام على الاثم بسبب تمليق شهواتهم . وان قلت انهُ من حيث الخلاص
الابدي يتوقف ضرورةً على معرفة الايمان فلماذا تعالى لم يعلن الايمان لجميع
الخليقة لكي يؤمنوا ويخلصوا . نقول الامر كذلك لانهُ تعالى الذي يريد ان
الكل يخلصون والى معرفة الحق يقبلون منذ ابتداء العالم قد اعلن الايمان في
الشريعة الطبيعية من عهد آدم الى نوح ومن نوح الى ابرهيم الى الشريعة
الموسوية واخيرًا الى الشريعة الانجيلية التي كانت تلك الشرائع رسومٌ لها . ففي
هذه الشريعة الانجيلية الشريفة السنية قد وضَّح تعالى قصدهُ حسب قولهِ العزيز
أمر تلاميذهُ ان يذهبوا الى العالم اجمع ويكرزوا بالانجيل في الخليقة كلها

فالذين ابوا عن قبول الايمان بعد استماع الكرازة فذلك من شر ارادتهم ·
وان قلت ايضًا انهُ حسب قولهِ تعالى (لا يستطيع احدٌ الاتيان اليَّ الاَّ من
اجتذبهُ الآب) ومن حيث ان الطبيعة الناطقة لا تؤهَّل للعمل الصالح بدون
نعمة الله واسعافهِ تعالى فلماذا اذًا لم يمنح الجميع النعم والاسعاف لكي يومنوا
ويعملوا الصالحات فيخلصوا . فنجيب · انهُ تعالى لم يمنع النعمة عن احد بل يجود
على كلٍّ بالنعم التي تفيدهُ للخلاص . فعلماء اللاهوت تقسم النعمة الى فعَّالة
وكافية . فالنعمة الفعَّالة هي التي تحصل على مفعولها . والنعمة الكافية هي التي لا
تنال مفعولها لكن النعمة الفعَّالة لا تحصل من ذات طبعها على مفعولها مع عدم
فعل الارادة معها . فالذي لا يؤمن ولا يعمل الصالحات فليس ذلك من نقص
النعمة لكن من شر ارادتهِ . وان اعترضت اخيرًا مع بابيلوس انهُ ما كان الانسب
لرحمة الله ان يخلق المختارين فقط الذين يعملون مع النعمة . فنجيب . انهُ بذلك
كان تعالى يناقض صفة عزتهِ لانهُ ما كان يفعل لاجل ذاتهِ بذلك بل لاجل
الذين لم يخلقهم لانهُ بحكمتهِ وقدرتهِ الغير المتناهية يستخرج من شر الذين لا
يعملون مع النعمة مجدًا اعظم لذاتهِ كما استخرج من اخوة يوسف ذلك المجد الوسيم
الذي تلألأَت بهِ قدرتهُ حيث عكس مشورتهم وجعل يوسف سيدًا عليهم
وهكذا تمجد تعالى بامانة يوسف وعفتهِ التي فعلتها نعمتهُ تعالى . وهكذا استخرج
من شر قاتلي المسيح ذلك المجد الفائق حيث انهُ اقام المسيح مجدًا منتصرًا وبهِ
قد تلألأَت صفة قدرتهِ وحكمتهِ ورحمتهِ حيث عتق العالم من شرّ الخطية .
فهذا المجد لم يحصل عليهِ تعالى لو لم يخلق اخوة يوسف وقاتلي المسيح . غير انهُ
يظهر بتصورنا القاصر صعوبة الحكم على الذين لم يسمعوا بشارة الايمان والذين
ولدوا وتربوا في مذهب مغاير الايمان الحقيقي لكنهم بسداجتهم يظنون ان
مذهبهم هو حقيقي هكذا الاطفال الذين يموتون بغير عماد حيث حسب قولهِ
تعالى (من لا يعتمد من الماء والروح لا يدخل ملكوت الله) . فنجيب عن هذه
الصعوبات جميعها · اولاً ان الذين لم يسمعوا بشارة الانجيل يكفيهم الايمان

الذي افاضهُ الله في الاجداد القدماء كما كان هذا الايمان كافيًا لجميع الذين تقدموا قبل اشهار الشريعة الانجيلية وحينما تصل اليهم بشارة الانجيل يلتزمون بقبول الشريعة المسيحية كما جرى لاهل اميركا. واما الذين ولدوا في مذاهب مختلفة ولاجل بساطتهم يظنون ان ذلك المذهب الذي ولدوا فيهِ هو ذاك المذهب الحقيقي هولاء ان حفظوا الشريعة بموجب النور النطقي الذي افاضهُ الله على الخليقة الناطقة فكما يقول القديس توما اللاهوتي واعظم علماء اللاهوت ان الله برحمتهِ العميقة يرشدهم الى الايمان ولو انهُ بواسطة ملاك وان لم يفعل ذلك تعالى لم يكن ظلمهم بشيء لانهم لما كانوا في حيز العدم ما كان لهم حق لا على السعادة الابدية ولا على الوجود ايضًا فيكفي لجودهِ تعالى انهُ انعم عليهم بالوجود والخيرات الطبيعية. فان كان الذين بافعالهم الشريرة استحقوا العذاب الابدي فلم تزل رحمة الله سابغة عليهم حيث ان يبقى لهم مع العذاب خفة العذاب نفسهِ الذي كانت تستحقهُ افعالهم المضادة العزة الغير المتناهية. وحيز الوجود الطبيعي الذي هو افضل من العدم الذي كانوا فيهِ فكم تكون رحمة الله سابغة بنوع اولى على الذين اخرجهم من العدم ومنحهم حيز الوجود الطبيعي بدون عذاب. وهكذا قل في الاطفال الذين لم يقبلوا المعمودية فالله لم يزل صالحًا نحو الجميع وكان يرغب بارادة الاشتهاء ان الجميع يقبلون نعمة الايمان وينالون السعادة الابدية. لكن من يستطيع ان يدرك افعال الله العميقة التي يفعلها بمطابقة جميع صفاتهِ معًا. وحيث انهُ كليّ الكمال لا يستطيع ان يفعل بصفةٍ مجردة عن باقي الصفات كما نفعل نحن الناقصي الكمال بصفةٍ من صفاتنا مضادة لباقي الصفات. مثلاً حينما نفعل بموجب العدل الصارم نهمل الرحمة وحينما نفعل بموجب الرحمة المحضة نهمل العدل

الفصل السابع

في ان الايمان المسيحي هو ايمان الحق

انهُ مما تقدم ينتج ان الايمان من حيث انهُ فائق طور العقل البشري يجب ان

يكون موحى من الله بواسطة رسولٍ من قبلهِ مصحوب ببراءة الرسالة كما هو رسول الايمان المسيحي . فنحن الذين نقلدنا هذا الايمان المقدس من ابائنا القدماء الذين كانوا معاصري الرسل الذين كتبوا الانجيل واخبار العجائب وافعال الرسول الالهي الذي ارسلهُ الله . ومن حيث ان صحة هذا الخبر لا نتوقف فقط على شهادة المخبرين بل تحتاج ايضاً الى شهادة الاعداء لها وعدم انكارهم لها على ان اليهود انفسهم اعداء المسيح يشهدون بصدق عجائبهِ حيث يقولون انهُ باركون الشياطين كان يخرج الشياطين حتى الى عصرنا هذا اليهود المقلدين من ابائهم القدماء اخبار المسيح يشهدون بصحة هذه العجائب حيث يقولون ان المسيح حصل على معرفة اسماء الله العظيمة وبواسطتها كان يفعل العجائب هكذا موسى قد ثبت قداسة رسالتهِ ليس بشهادتهِ فقط وشهادة اصحابهِ الاسرائيليين بل بشهادة الاعداء حينما غلب سحراءهم فانهم قالوا هذا اصبع الله لكن بما ان الديانة الاسرائيلية كانت رسماً للديانة المسيحية كما تشهد الانبياء وموسى نفسهُ الذي قال يأتيكم من بعدي نبيٌّ من اخوانكم . فهذا النبي هو المسيح الذي اتى حقاً وفعل المعجزات . فاليهود اذاً يحصلون الحاصل وينتظرون اتيان الذي اتى على انهُ من براهين تحقيق الخبر ان المورخين الذين كانوا ذاك العصر لم يناقضوا صحة الخبر كيوسيفوس المورخ الذي كان حينئذٍ في مدينة اورشليم ومبلينوس الذي كان في مدينة الاسكندرية فهذان المورخان ابتديا في تواريخهما منذ انشا العالم ولم يذكرا شيئاً ضد وجود المسيح او عجائبهِ ولم يخالفا صحة ما جرى عليهِ من احبارهم ورؤسائهم . مع ان جوهر التاريخ يقتضي ايراد امور باهظة مثل هذه . فلو كانت عجائب المسيح غير صادقة لكان واجب على هذين المورخين ايرادها وتكذيبها محاماةً لاحبارهم مما فعلوهُ ضد الحق في قتلهِ لكن من حيث انها عجائب حقيقية مشتهرة لا يمكن تكذيبها ولم يسعهم الحال الاّ الصمت عنها محاماةً لشرف جنسهم عما ارتكبوهُ من فعل القبيح بل ان يوسيفوس نفسهُ صرّح بذكر عجائب المسيح ولاهوتهِ والافتراء عليهِ من اليهود . ثم ان البعض

يدعون دعوى بغير دليل ان اخبار الانجيلية تغيرت عما كتب الانجيليون
والحال بطلان ذلك يثبت من نسخة انجيل القديس متى المحفوظة باللغة العبرانية
واللغة السريانية عند اليهود التي اليهود انفسهم يشهدون انها مطابقة للنسخ
الموجودة عند النصارى الذين مع اختلافهم في مذهب النصرانية عندهم مطابقة
لبعضها بدون فرق. على ان الديانة المسيحية تحقق انها الديانة الوحيدة المعلنة
من الله من اشتهارها وامتدادها العجيب في كل العالم بعد موت مؤسسها لانه
بموجب القياس الطبيعي ان ديانةً هكذا كان ينبغي ان تنطفي وتتلاشى لانهُ
كيف يقرب للعقل ان هذه الديانة مات مؤسسها ذليلاً مهانًا معاقبًا لاجلها وهي
نظرًا لاسرارها فائقة طور العقل غريبة عن التصديق ونظرًا الى شرائعها هي
قاسية جدًّا ضد ميل الشهوات الطبيعية فمع ذلك تمتد وتشتهر في كل العالم
على ايدي اناس قليلي العدد ضعفاء عادمي قوة السلاح بل السلاح كان ضدهم
من عظماء اليهود وقياصرة الوثنيين . فبالحقيقة هذا الاشتهار والامتداد هما
عجيبان كأن يد الله واصبع الله وقوة الله التي كانت تؤيد هولاء الاميين
وتدعهم ينتصروا ويقبلوا كل هذه الصعوبات بافتعال العجائب التي كان
يفعلها الله على يدهم كما يخبرنا كتاب الابركسيس ان بطرس ويوحنا لما صعدا
الى الهيكل وطلب منهما ذلك المقعد احسانًا فاجابهُ بطرس فضة وذهب لا
يوجدان عندي بل الذي امنحك اياهُ فاقول لك باسم الرب يسوع قم وامش فحالاً
نهض واثبًا ودخل معهم الى الهيكل يسبح الله فعند ذلك تقاطرت الجموع وبدأوا
ياتون بالضعفا وذوي العاهات على اسرةٍ ومحفاتٍ حتى اذا مرَّ بطرس من
ظلهِ ينالون الشفا فلما بلغ ذلك احبار اليهود احضروا بطرس وامروهُ الاَّ يعلّم
بهذا الاسم فاجابهم يجب ان يطاع الله اكثر منكم فتهددوهُ بالعقاب والحبس
وحينما كان بطرس محبوسًا اتى ملاك الله واخرجهُ من الحبس وهو مغلقٌ والحراس
وقوف امامهُ وماذا نقول عن ذلك المضطهد بولس حينما كان ذاهبًا الى دمشق
بامر المشايخ لكي يعاقب كل من آمن بالمسيح في كل مكان كيف ظهر الله لهُ في

الطريق ونوّر عقلهُ وجعلهُ رسولاً نجيبًا ينذر باسمهِ عند الامم فكم فعل هذا الرسول في ذهابهِ الحايفونية ولوسطره وبلاد القرمان فكم ردّ من النفوس الى الله بواسطة العجائب التي فعلها الله على يده وكم فعل في ذهابهِ الى بلاد الروم وجادل عن الايمان بالمسيح وقهر علماء اثينا واقنعهم بحقيقة الديانة المسيحية حتى قاضيهم (اي قاضي العلما ديونسيوس) فانهُ اذعن الى الحق واعتنق الايمان المسيحي هكذا الديانة المسيحية بقوة الله نمت وامتدت في ايام اوليك المغتصبين اعني نيرون وادريانوس وكان الله دائمًا يبطل مشوراتهم و بقدرتهِ الغير المتناهية كان يجعل غاية قوة سلاحهم مضادة للغاية التي كانوا يقصدونها منها ان يوليانوس العاصي قصد ان يطفي اسم الايمان المسيحي من العالم بسفكهِ دم من يعتقد بهذا الاسم كما يوبخهُ المعلم تورتليانوس قائلاً ايها المغتصب انك تقصد ان تطفي الايمان المسيحي بسفك دماء الذين يعتقدونهُ اما تعلم ايها العقوق ان دم الشهدا الذي تسفكهُ هو كبذارٍ كل نقطة منهُ تثمر الوفًا و بالحقيقة ان هكذا كان يتم الامر انهُ كلما ازدادت قساوة المغتصبين بسفك دماء الشهدا كان يزداد عدد المومنين ويكفي بالحقيقة هذا البرهان حيث ان ما كان ينتج عنهُ ملاشاة الديانة المسيحية فبعكس ذلك كان يزيدها قوةً وامتدادًا وهذا دليل واضح ان الله هو الذي كان بقدرتهِ الغير المتناهية يضاد قوة هذه الموانع ويقلبها الى عونٍ ومساعدة هذه الديانة المقدسة كما يقول القديس اوغسطينوس انهُ ان كانت الديانة المسيحية ماقامت بالعجائب فاشهارها وامتدادها هو اعظم عجيبة ثم انهُ لما رمز تعالى عن هذا الايمان بتلك الشبكة التي امر بطرس ان يلقيها من الجانب الايمن فجذبت سمكًا كثيرًا حتى كادت تتخزق فالسمك الذي داخل الشبكة هو كناية عن المومنين الذين دخلوا في جماعة الكنيسة المقدسة والسمك الذي كان يخزق الشبكة هم الاراطقة الذين خرجوا من هذه الكنيسة ومع ذلك لم يستطيعوا تخزيقها بكل اضطهاداتهم لان الله كان معها حسب قولهِ العزيز (انا معكم الى انقضى الدهر) لكن يظهر لنا ان الله في هذه الازمنة على نوع ما

غلق علينا باب رحمتهِ لانهُ لم يفعل العجائب ضد مضطهدي هذه الكنيسة كما
كان يفعلها سابقًا وهذا ليس ناتج من عدم سخاء الله بل من كثرة خطايانا
وما ثمنا لانهُ لا يوجد الان مثل اولئك الرجال الذين كان الله يلبّي مسائلهم
فيما يطلبونهُ كما انهُ بصلوات آباء المجمع النيقاوي انتقم تعالى من اريوس المجدِّف
على لاهوت الابن ومزّق امعاءهُ هكذا يوليانوس العاصي لما كان متوجهًا لمحاربة
الفرس وقاصدًا في رجوعهِ ان يلاشي الاسم المسيحي فبصلوة القديس باسيليوس
ارسل الله له ملاكًا فطعنهُ بحربة في صدرهِ فذهبت نفسهُ الى بئس المسير ومع ذلك
لم يزل تعالى ناظرًا الينا وحافظًا نعمة الايمان فينا نحن الذين وان كنا لم ننظر
العجائب التي كان يفعلها تعالى لتقوية الايمان فمع ذلك لم نزل حافظين الايمان
بكل ارادتنا ولذلك تعالى يعطينا الطوبى حسب قولهِ العزيز (يا توما لانك
رايتني آمنت فطوبى للذين لم يروني ويؤمنون بي) لانك رايت الاعجوبة قيامتي
ونظرت رسم المسامير ووضعت اصبعك في جنبي آمنت فطوبى للذين لا
ينظرون عجائبي ومع ذلك يؤمنون

الفصل الثامن

في التجني على ابناء الايمان من خارقي الشبكة

ان الذين يخرجون من شبكة الايمان هم اولئك الابناء العقوقين الذين يفترون
علينا بقولهم اننا ناكل الهنا . لكن ليس العجب من افتراء هولاء بل العجب
الاعظم من العقلاء الذين يسمعونهم ويصدقون قولهم لانهُ من المعلوم المشتهر
ان النصارى هم جماعة مزينون بالفلسفة والعلوم العقلية ويعتقدون بالله
اعتقادًا جيلاً متنزهينهُ تعالى عن كل دناءةٍ جسمية وهكذا يرسمونهُ تعالى بانهُ
روح بسيط كليّ البساطة لا يُنظر ولا يُلمس وبنوعٍ اولى لا يُمضغ ولا يؤكل
على انهُ تعالى من حيث انهُ حاضرٌ في كل مكان بذاتهِ العديمة الحد وحافظ جواهر
الاشياء بفعل قدرتهِ الغير المتناهية ويحضر ايضًا حضورًا اخر في النفوس
البارّة ليحفظ برارتها بنعمتهِ وفي كل انواع هذا الحضور يستمر بذاتهِ قدسيًا ولا

يلحقهُ ادنى دنس . فعلى هذا حينما ناكل الطعام ونشرب الشراب اذًا ناكل
ونشرب الهنا الحاضر في الطعام والشراب . لانهُ تعالى لو لم يحضر في الطعام
والشراب ويحفظها في جوهرها لما كان الطعام طعامًا ولا الشراب شرابًا بل
كانا عدمًا لانهُ من المعلوم عند عقلاء الدين انهُ تعالى لو لم يحفظ الموجودات
رجعت الى العدم الذي خرجت منهُ . والسبب الباطل الذي يتخذهُ هولاء
المتجنيون هو سرّ القربان الذي نقدمهُ النصارى لله لانهُ اقنوم الكلمة الذي سند
الطبيعة الانسانية في المسيح وجعلهُ طبيبًا شافيًا لاسقام البشر ومعزّيًا لهم في غربة
هذه الحيوة . فبعد ان تمّم جميع الضروريات اللازمة لخلاص البشر وعزم على
الرحيل عنهم والصعود الى السماء فلكي يعزيهم ولا يدعهم يتامى فعل هذه العجيبة
العظمى وهي مع كونهِ في السماء يكون حاضرًا ايضًا على الارض . ففي ليلة الرحيل
عنهم صنع عشاء الوداع الذي بهِ ودّع رسلهُ القديسين الذين جعلهم نوّابًا عن
جميع الذين يومنون باسمهِ . وفي ذلك العشاء اخذ خبزًا وكسر واعطاهم قائلاً
(خذوا فكلوا هذا هو جسدي) وهكذا من الخمر قائلاً (اشربوا من هذا كلكم
هذا ميثاق العهد فكلما تاكلون هذا الخبز وتشربون هذا الخمر تخبرون
بآلامي وموتي) اي تتذكرون حضوري الطبيعي حيث كنت حاضرًا معكم في
هذه الحيوة واعمالي التي صنعتها لاجلكم وحينئذٍ تتعزّون بحضوري السري
الكائن في هذا القربان وباكلكم هذا الخبز تحيى نفوسكم الى الابد حيث انهُ
تعالى يذكّرنا بوعدهِ السابق قبل هذا العشاء حيث قال (من ياكل جسدي
ويشرب دمي لهُ الحيوة فهذا هو الخبز الحي الذي نزل من السماء ليس كالمنّ الذي
اكلهُ آباؤكم وماتوا بل من ياكل من هذا الخبز لا يموت الى الابد) فالرسل
القديسون الذين في ذلك العشاء اقامهم نوّابًا عنا اعتقدوا بقولهِ العزيز (هذا
هو جسدي) انهُ تعالى الذي لا يمكن ان يغش بكلامهِ وبقدرتهِ الغير المتناهية
يجعل جسدهُ حاضرًا تحت اعراض الخبز والخمر . فعلى هذا جماعة النصارى
حسبما تسلموا من عهد الرسل القديسين يعتقدون ان جسد المسيح الطبيعي

الجالس عن يمين الآب في السما يحضر سرّيًا محتجبًا تحت اعراض الخبز والخمر
والذي كسر الخمس الخبزات واشبع منها خمسة الاف ما عدا الكسر التي فضلت
لا يكثر عليهِ ان يكثر حضور جسده سرّيًا . فاذًا النصارى حينما يتناولون هذا
القربان المقدس يعتقدون انهُ قوتًا لانفسهم لكي تحيى الى الابد وحيوة انفسهم
تقوم باكلهم هذا الخبز الطبيعي . وفي تناولهم هذا الخبز المقدس يقع المضغ والاكل
على الاعراض الموجودة اي اعراض الخبز والخمر ولا يلحق ذلك لجسد المسيح
المحتجب تحتها كما انهُ حينما ناكل الطعام الطبيعي لا يقع الاكل على الله الحاضر فيهِ
بفعالهِ كما قدمنا . وحينئذٍ الاولى ان يقال ان النصارى ياكلون الخبز ويشربون
الخمر الذي بهِ تعالى يحضر حضورًا خصوصيًا في نفوسهم فيقدسها ويحييها ولا
يقال انهم ياكلون الههم . ثم اخيرًا اذا قال قائلٌ ان الديانة المسيحية التي قد
تبرهنت في هذه الرسالة انها هي الديانة الحقيقية والحال انها منقسمة عند
المذاهب المختلفة في ملل النصارى فهل هذه المذاهب المختلفة كلها تحفظ الديانة
المسيحية الحقيقية او ان الديانة المسيحية الحقيقية هي واحدة وباقي المذاهب هي باطلة
وخارجة عنها فاذا كان الامر كذلك فالذي يريد ان يدخل في حضن الايمان
وحيز الديانة المسيحية فمن اين يعرف الديانة الحقيقية ما بين هذه الانقسامات
فنجيب . ان الديانة المسيحية الحقيقية هي واحدة فقط وكل مذهب خارج عنها
هو باطلٌ لان المذهب الخارج يناقض الديانة الحقيقية والمناقضات لا يمكن
صدقها معًا . واما الذي يريد ان يدخل في حضن الايمان ويعرف
الديانة المسيحية الحقيقية يكفيهِ ان ينظر تلك الديانة
التي تطابق النور النطقي ونص الانجيل وتعليم
الرسل فيكفيهِ ان يعرف بها
الديانة المسيحية
الحقيقية

الرسالة الرابعة

في اثبات قيام الاستحالة الجوهرية في سرّ الافخارستيا بالكلام الرباني

انهُ لامرٌ مقرر ومن الايمان ان الينابيع الخلاصية هي سبعة وهي تستقي من استحقاقات المنقذ والفادي وتفيض على النفوس المشتراة بثمن هذه الاسرار فتزينها بالنعم الخلاصية الصادرة عن الرحمة والعدل الالهيين. واول هذه الاسرار هو المعمودية ومعناها غسل لان بهِ اشارة الى القوة. وهذا الاعتقاد هو من قواعد الايمان ومؤسس على تقليد الكنيسة الدائم ويؤيدهُ تحديد المجمع التريدنتيني المقدس. ثم ان هذه الاسرار المقدسة القائمة بوضوع مركَّب ادبي اعتاد علماء المدارس ان يشبهونها بالمركَّب الطبيعي ويطلقون عليها اسم الصورة والمادة مجازًا. فكما انهُ في المركَّب الطبيعي جزء الجوهر الغير تام الذي لهُ الخصوصية الاقل يدعى مادة المركَّب كما في الجوهر الانساني تدعى النفس صورة المركَّب لان لها الخصوصيات الجوهريات في الطبيعة الانسانية واما الجسد فيدعى مادة المركَّب لكون خصوصيتهُ في المركَّب كانها عرضية حيث انهُ يتخذ من النفس كل قوى جوهرهِ واما هو فيمنح النفس تدريجًا القوى من القوة الى الفعل فقط. فهكذا ذاك الجزء في المركَّب الادبي الذي يدل على النعم المصدرة باوضح دلالة يدعى صورة كالقول في سر المعمودية انا اعمدك الخ حيث ان هذه الالفاظ تدل على القوة الانفعالية القابلة في النفس النظافة من ادران الخطية فهذا جميعهُ مسلَّمٌ من الاخصام ولا جدال عليهِ وانما الجدال هو في هل ان

صورة الافخارسنيا هي قائمة في الكلام الرباني او في شيء غيره . ثم انهُ يوجد راي اخر مضاد لهذا الراي القويم بان الاستحالة تتم جوهريًا بالصلوة والدعاء وهذا الراي قد ابدعهُ الروم استنادًا على شهادة بعض الاباء خصوصًا على رتبة القداس المؤلفة من القديس باسيليوس والقديس يوحنا فم الذهب التي تشير اشارات ما بحسب الظاهر الى تأييد هذا الراي حيث انهُ بعد تلاوة الكلام الرباني يشار الى الموضوعات كانها عارية عن الاستحالة كلفظة اصنع هذا الخبز واصنع هذا الدم الخ حتى انهم اي الروم قد احتسبوا الكلام الرباني انهُ مجرد خبرٍ وان ليس لهُ مفعول في الاستحالة مطلقًا لكون الاستحالة تتم بمنزلة علة تامة بلفظة اصنع التابعة في الافشين التالي . فهذا الراي من ضعف البراهين التي اوردها الروم لاثباتهِ ويدحضهُ قوة الدلائل التي اقامها الكاثوليك على دحضها فكانهُ قد تناسا ومات لكن في هذه الازمنة الاخيرة قد احياهُ من الموت جرمانوس آدم مطران حلب وقد زاد عليهِ تشويشًا بقولهِ ان الافشين مع الكلام الرباني هما العلة التامة في الاستحالة الجوهرية وقد فشا واشتهر هذا الراي في البلاد الشرقية حتى انهُ افسد عقول البسيطين لا بل واستولى على الاكثرين من ذوي النباهة والمعرفة وجعلهم بهذا المقدار جامدي العقل حتى انهم انغرُّوا وكانهم اعتقدوا هذا الاعتقاد الهذياني اعني ان كنيسة المسيح قد استمرَّت ضالةً عن الهدى الف وثمانمائة سنة حتى اتى الانجيلي الخامس الذي شرح وصرَّح ما كان مدموجًا من اقوال باقي ارفاقهِ الانجيلية

اما نحن فندحض الان هذا الراي الفاسد ونثبت ان الاستحالة الجوهرية هي قائمة بالكلام الرباني وان هذا القول اي (خذوا فكلوا واشربوا الخ) هو الصورة للافخارسنيا من حيث هي سر كباقي الاسرار ومن حيث هي ذبيحة المجد والاكرام لله المستميحة غفران الخطايا مستندين بذلك على عادة الكنيسة والتقليد القديم وعلى قياس التمثيل المسلم في باقي الاسرار وعلى شهادة اعظم الاباء القديسين والعلماء المنوَّرين في كنيسة الله فنقول . اولاً ان الافخارسنيا هو سر الاسرار

من حيث ان فيهِ يستحيل جوهر الخبز الى جوهر جسد المسيح وجوهر الخمر الى جوهر دم المسيح . بل الاولى من حيث ان فيهِ يحضر جوهر جسد المسيح رافعًا جوهر الخبز ساندًا اعراضهُ عوضهُ وهكذا قل في جوهر دم المسيح . وايضًا ان الافخارسنيا هو سرٌّ كباقي الاسرار من حيث انهُ يصدر النعمة في انفس مقتبليهِ . اخيرًا ان الافخارسنيا هي ذبيحة المجد والاكرام الاعظم موزِعة نعم الغفران واية الصلح مع الله وخزنة النعم الالهية التي استحقتها ذبيحة الصليب عمومًا حسب قول الرسول الالهي (انهُ مات دفعةً واحدة عن الخطية واكمل المخلصين بذبيحة واحدة اي ذبيحة الصليب) . نقول ثانيًا ان الافخارسنيا من حيث هو سر الاسرار فمادتهُ هو الخبز القمحي كما هو مسلَّم عند الجميع وصورتهُ هي الكلام الرباني اي (خذوا فكلوا واشربوا الخ) اثبّت ايضًا اولاً بالتقليد القديم كما تشهد بذلك رتبة الكنيسة اللاتينية من التهذيب والاحترام والاستعداد للسجود عند اوان تلاوة هذه الكلمات الربانية وبعد تلاوتها حالاً يعرض خادم السر الموضوعات للشعب منبهًا اياهم للسجود الالهي وهكذا ان الشعب بعد تهيئهِ يكرم الموضوعات مقدّمًا لهنَّ السجود الالهي . وايضًا رتبة الكنيسة الشرقية التي بعد تلاوتها الكلام الرباني من خادم السر يجاوبهُ الشعب حالاً امين اي حقًا . والحال ان كلمة حقًا تورد في الكلام الذي يقتضي المقام تاكيدهُ فلو كان ايراد هذا الكلام على سبيل الخبر البسيط اي بان الرب في العشاء السرّي اعطى تلاميذهُ جسدهُ ودمهُ تحت اشكال الخبز والخمر لما كان للمقام اقتضاء تاكيدهُ حيث ان المقام يقتضي التاكيد متى كان محلاً للشك . والحال ان في هذا الخبر لا محل للشك عند المخاطبين بهِ لان المخاطبين قد اتفقوا على اعتقاد هذه الحقيقة اي انهُ تعالى في ذلك العشاء السرّي قد منح تلاميذهُ جسدهُ ودمهُ كما تقدم . وايضًا لا محل للخبرية في هذا المحل على هذا النسق لانها وردت قبلاً في تلاوة قانون الايمان المعيَّن في رتبة القداس الالهي مضمنًا لاننا حينما نعتقد انهُ تعالى تألم ومات على عهد بيلاطوس البنطي نعتقد ايضًا مضمرًا في ذلك العشاء السرّي . فاذًا كلمة حقًا

واردة هنا بمعنى اخر يقتضي المقام تاكيدهُ من حيث انهُ حقيقةٌ تتطلب اعظم
تصديق الايمان اي ان هذه الرتبة المقدسة تعلمنا كلمة حقًّا في هذا المحل ان
الخادم و وكيل المسيح يلفظ هذه الكلمات نيابةً عن موكّلهِ كأنَّ المسيح بشخصهِ
يخاطب المومنين الحاضرين ويمنحهم جسدهُ ودمهُ لياكلوهُ ويشربوهُ تحت
اعراض الخبز والخمر بهذه الكلمات كما انهُ تعالى اعطى جسدهُ ودمهُ لرسلهِ
القديسين في ذلك العشاء السرّي بهذه الكلمات عينها على ان الرتبة الشرقية ايضًا
تأمر بالتهذيب والاحترام والسجود الالهي نظير الكنيسة اللاتينية وان هذه
الرتب لم تخل الآ من عهد ذلك الزمان الذي ابتدا الروم بهِ بنكران هذه
الحقيقة واتباع ضلالهم وذلك يظهر من البسيطين الحافظين هذا التقليد من
ابائهم واجدادهم من الطائفة المذكورة الى يومنا هذا فاذًا بعادة الكنيسة القديمة
عمومًا ثبتت ان المومنين القدماء الذين قد استقوا الايمان من اصل ينبوعهِ هكذا
فهموا هذه القاعدة الدينية وينتج من ذلك ان كل من يعتقد ما يضادها يدعى
اراتيكيًّا ناكرًا قضية من قضايا الايمان حيث ان علماء اللاهوت يعتبرون القضية
المسلسلة في القدمية ولا يعرف لها ابتدا من التقليد الذي هو والايمان بمقام
ودرجة واحدة مع ان هذه القضايا منصوصة في الكتب الالهية. فان تعنّت قائلٌ
ونكر قدمية هذه العبادة في الكنيسة الجامعة فمع ذلك يستمر واقعًا تحت طائلة
الشجب لانهُ بنكرانهِ هذه الحقيقة يكون ناكرًا قضية من الايمان. وقد شرحنا فيما
تقدم في غير هذه الرسالة ما هي القضايا المختصة بالايمان وقسمنا قضايا الايمان
الى قضية من الايمان وقضية في الايمان وقضية قريبة من الايمان. فالقضية التي
من الايمان هي التي تكون مصرحة في الكتب الالهية او المحدودة من المجامع
المقدسة ومامورٌ بالاعتقاد بها تحت طائلة الحرم. والقضية التي في الايمان هي
التي لا تكون مصرحة بالكلام ولا هي محدودة من المجامع المقدسة او مامورٌ
بالاعتقاد بها تحت طائلة الحرم لكن تكون مثبتة من الكنيسة العامة بالعملية
هذه القضية التي نحن بصددها ويكون ناكرها بالحقيقة جسورًا عنيدًا مضادًا

ما تعتقدهُ وتسلم بهِ جماعة الكنيسة في امرٍ باهظٍ هكذا. واقبح عنادًا واشدُّ جسارةً ممن ينكر قضية قريبة من الايمان وهي التي تسلك بالعادة ولا تؤيدها الكنيسة الجامعة بعملية تشير الى اثباتها كصعود سيدتنا والدة الاله بجسدها الى السماء وقد شرحنا بالكفاية عن هذا المعنى في الرسالة الاولى فعلى هذا يكون اقبح ضلالاً من ينكر ان الاستحالة في سر الافخارستيا لا تتم في الكلام الرباني ممن ينكر صعود والدة الاله بجسدها الطاهر الى السماء لكون هذه القضية هي اعظم تصديقاً من الاخرى حيث ان القضية القريبة من الايمان تقبلها الكنيسة بالبساطة واما القضية التي في الايمان ما عدا قبولها والرضى بها فانها تؤيدها بعملٍ ما يشير الى اقتبالها كالسجود الالهي الذي تقدمهُ للموضوعات حالاً بعد تلاوة الكلمات الالهية. على ان المعلم بنومي الرومي يعتبر القضية التي من الايمان والقضية التي في الايمان بدرجة واحدة باعتبار انهُ لا يمكن ان كنيسة الله المنوَّرة من الروح القدس دائماً تنغش بهذا المقدار حتى تعلّم بنيها الكفر والسجود الوثني حيث انهُ بالحقيقة لو لم يكن الكلام الرباني يحيل الموضوعات الى جسد الرب ودمهِ لكان حينئذٍ السجود لموضوعات فارغة عارية من القداسة وبالتالي كان السجود الذي يجب ان يقدم لله يقدم لجوهر الخبز والخمر مع اعراضهما وان رتبة التقديس في الكنيسة الجامعة خصوصاً الكنيسة الشرقية تشير اشارة اخرى ايضاً جلية بها يثبت بلا ريب ان الاستحالة الجوهرية تتم حقاً بالكلمات الربية. وذلك يظهر من الافشين المتقدم اي مع هولاء القولات الموصول بها صنيع السيد بالعشا السري على سبيل الخبر. فهذا الخبر يحتوي الكلام الرباني بحسب طبعهِ كاحد اجزائهِ نظرًا لمجموع مقصود بها امر يخالف طبيعة باقي الخبر والحال اننا نرى هذه الاجزاء تقطع عن باقي الاجزاء وتلفظ وحدها في الرتبة اللاتينية وتقطع عن باقي الاجزاء وتلفظ جهارًا في الرتبة الشرقية. فبالحقيقة انهُ لو لم يكن لها قربية على باقي الخبر لكان قطعها عن باقي الاجزاء ومخالفة لفظها للفظ باقي الاجزاء عبثاً وعلى خلاف القياس لكن من حيث ان الكنيسة المنورة من الروح القدس

لا يمكن ان تغفل باطلاً سيما في امرٍ باهظ هكذا فينبغي ان تكون قصدت بها معنى مغايرًا لمعنى باقي الخبر اي انها تكون عدلتها عن معنى الخبر وقصدت بها معنى الانشاء . حينئذٍ اي صيرورة جسد الرب ودمهِ لان الانشاء يقتضي طلب ايجاد المطلوب باللفظ عينهِ والخبر يقتضي افتراض الشيء المخبر عنهُ قبل اللفظ دلالةً على انهُ موجودًا . فهذه الجملة اي (خذوا فكلوا واشربوا الخ) هي من قائلها الاصلي ولو كانت واردة بصورة الكلام الخبري لكنها انشاء بالحقيقة والدليل على ذلك انهُ من المعلوم حينما تعالى اخذ الخبز بيديهِ وقال لتلاميذهِ (خذوا فكلوا) كان خبزًا حقيقيًا وفي حال قولهِ هذا هو جسدي صار جسدهُ بالحقيقة لانهُ لو لم يكن الامر كذلك لكان القول هذا هو جسدي قضية كاذبة حيث ان الرسل اكلوا جسد الرب المسيح حقًّا . نعم القول هذا هو جسدي هو جملة انشائية صورتهاصورة الجملة الخبرية لكنها انشائية حقًّا .وكثيرًا ما يقع هذا المعنى في الكلام مثلاً كالقول رحمة الله على فلان . فهذه جملة انشائية في صورة الخبرية لكنها انشائية حقًّا لاننا بهذا القول لا نعني ان فلانًا حاصل على الرحمة من الله بل نطلب منهُ تعالى ان يرحمهُ . فاذًا الكنيسة المقدسة تشير بهذه الرتبة انهُمن حيث ان الافخارستيا هي واحدة بالجسد والدم مع العشاء السري فكما انهُ تعالى قدس الخبز والخمر بالكلام الرباني في العشا السري هكذا خادم المسيح ووكيلهِ يقدس الافخارستيا بهذا الكلام عينهِ على ان خادم السر يفعل بالوكالة والنيابة عن المسيح ويكرز بما فعلهُ المسيح فاذًا بالضرورة ينبغي ان ما فعلهُ المسيح بالعشاء السرّي بل بالنوع عينهِ ان يكون مفعولاً بالافخارستيا . والحال ان المسيح احال جوهر الخبز والخمر الى جسدهِ ودمهِ في قدّاس العشاء السرّي بهذه الالفاظ عينها . فاذًا بهذه الالفاظ عينها تتم الاستحالة في الافخارستيا . فان قلت ان المسيح في قداس العشاء قبل هذه الالفاظ شكرَ وصلّى لابيهِ السماوي ثم قال هذه الالفاظ فاذًا ليس الكلام الرباني وحدهُ احال الموضوعات في قداس العشاء ومن ذلك ينتج جليًا ان الكلام الرباني

يحتاج الى الصلوة ليكون علةً تامة للافخارسنيا فنقول . ان الرب في العشاء السرّي نعم انهُ قدم الشكر والصلوة لابيهِ قبل هذه الالفاظ وذلك لا ليجعل هذه الصلوة جزءًا مع هذه الالفاظ لكمال الصورة بل انهُ تعالى طلب من ابيهِ القادر على كل شيء الذي لهُ اصالة الفعل بالطبيعة الالهية بحسب اقنوميتهِ ان يمنح ويفيض على هذه الالفاظ العرضية الطبيعية قوةً سامية بل فائقة عالية على الدرجات الطبيعية لتكون علة صورتهِ لتنقل الموضوعات واحالتها الى جوهر جسدهِ ودمهِ وهذه الصلوة قد استجيبت بلا ريب كما شهد تعالى لقوة صلاتهِ عند ابيهِ في قيامة العازر قائلاً يا ابتاه اشكرك لانك تسمع لي وانا اعلم انك تسمع لي في كل حين . فهذه الصلوة ليست هي العلة الصورية التي اقامت العازر بل القول للعازر اخرج خارجًا هو العلة الفاعلة التي منحت الحيوة للعازر . واما الصلوة المذكورة ليست هي العلة بل المحرك الذي اعطف الرحمة الالهية بفعل فيض القدرة على القول اخرج خارجًا فهكذا الصلوة التي صلاها تعالى لابيهِ الازلي لم تكن جزءًا من الصورة بل هي المحرك الذي يستشفع الرحمة الالهية لكي تفيض مفعول قدرتها على الالفاظ الربانية وتمنحها قوة فائقة الطبيعة اي قوة صورية لاتمام الاستحالة الجوهرية كما يعلم الذهبي فمهُ في عظتهِ على الاسرار حيثما قال كما ان قولهُ تعالى انميا واكثرا اقام فينا النسل والتوليد الى الابد هكذا لفظة خذوا هذا هو جسدي وهذا هو دمي تحيل الموضوعات الى جسد الرب ودمهِ اي كما انهُ تعالى بقولهِ انميا واكثرا حفظ قوة التوليد بالنوع البشري لانهُ تعالى جلّت قدرتهُ بهذه الكلمات منح قوة للاقتران الحيواني قابلة لتصوير الجنين المناسب للاتحاد مع نفس ناطقة فعند اكتمال هذا الجنين يقرنهُ بالنفس الناطقة ويصورهُ انسانًا . فهكذا تعالى منح هذه الالفاظ عند تلاوتها وتخصيصها بالموضوعات قوةً بها قدرتهُ الضابطة كل شيء ترفع جوهر الخبز والخمر وتحضر جسد المسيح ودمهُ ساندين لعرضهما . فهذه الصلوة وان صلاها خادم الافخارسنيا فلا يصليها كانهُ يريد ان يرسم صورة هذا السرّ من جديد ويطلب تحصيل ما

هو حاصل لانهُ لو كان الامر كذلك لما كان المسيح يعد راسمًا هذا السر رسمًا ثابتًا ولما كان بالحقيقة يدعى سرًّا بل فعلاً عجيبًا منح الله الكنيسة سلطانًا ان تفعلهُ دائمًا . فبالحقيقة ان هذا الهذيان على ما اظن لم يسبق اليهِ مبتدع بل ان الخادم بهذه الصلوة يكمل رسم ذلك العشا السري ذاكرًا جميع ما فعلهُ الرب وان سألت مستفهمًا متى خادم الافخارستيا يصلي هذه الصلوة . فنجيبك انهُ ليس كما تظن الجهلة انهُ يصليها بذلك الافشين المحتوي على لفظة اصنع المرتب في خدمة القداس السابق التقديس لباسيليوس وفم الذهب بل في ذلك الافشين عينهِ الذي سبق التقديس لان هذا الافشين الى حد قطع الكلام الرباني وان كان جاريًا مجرى الخبر فمع ذلك يخرج عن حد الخبر لانهُ من حيث انهُ يُتلى سرًّا فلا يكون خبرًا قطعًا لان الخبر من شانهِ ان يتلى على الغير ولا يمكن ان المخبر يخبر نفسهُ . فبالضرورة اذًا ينبغي ان يكون صلوة وطلبة بالنسبة الى الخادم الذي يتلوهُ كانهُ يشكرهُ تعالى بذلك الشكر الذي يشكرهُ بهِ ابنهُ المنقذ والفادي المتضمن تلك الصلوة المحبوبة اللذيذة التي طلب منهُ تعالى بها فيض القوة الفائقة الطبيعة على الالفاظ المرتبة التي جعلها صورةً لهذا السر . وبهذه الصلوة الخادم يشكر الله ويمجدهُ كما يتمجد تعالى بباقي الصلوة الشكرية . ثانيًا اثبت هذا بقياس التمثيل واقول . ان لنا سرَّين من الاسرار الخلاصية مصرَّح بالكلام الالهي برسم صورها من الرب وهما سرُّ المعمودية باب الاسرار واولها وسرُّ الافخارستيا الذي هو سر الاسرار . والحال ان سر المعمودية يتم ويصح بالصورة المرسومة منهُ تعالى اي انا اعمدك الخ بدون تعلق شيء اخر وذلك مثبت بالعادة الدارجة في الكنيسة . ففي حال الضرورة حينما يكون الطفل في حال الخطر اذ رُسم بالماء رسمًا كافيًا مع تلاوة الصورة المقدم ذكرها يعدُّ ذلك العماد عمادًا صحيحًا حقيقيًا والذي يصح في حال الضرورة يصح دائمًا وان كان غير جائز لفقدهِ الشروط التي تجب عند الامكان كالصلوة المرتبة من الكنيسة على الماء والطفل الذي يقتبل العماد . فاذًا سر الاسرار يتم ويصح بالصورة فقط ولا

يحتاج الى شيء اخر كعلة متممة لانهُ لافرق على القدرة الالهية بين الاستطاعة
على احالة جوهر الخبز وجوهر الخمر الى جسد الرب ودمهِ بواسطة الفاظ
عرضية وبين الاستطاعة على غفران الخطايا وزيادة نعمة التقديس والمصالحة
مع الله بالواسطة عينها بل اعمري ان المصالحة مع طبيعة دنية مفترية على العزة
الالهية اعجوبة فائقة السمو على اعجوبة احالة الخبز والخمر في جسد الرب
ودمهِ. فالتمثيل بالحقيقة مطابق كل اجزائهِ ولا يمكن ان ينكرهُ من لهُ ادنى
معرفة في القواعد العقلية فاذًا سرّ الافخارستيا يتم بالصورة البسيطة وحدها
اي (خذوا فكلوا واشربوا الخ) على انهُ ننظر ذلك جاريًا في باقي صور الاسرار
ولا يشك المومنون بصحة ذلك الحل الذي يمنح في سر التوبة عند الضرورة
بمجرد الصورة فقط اي انا احلك مع قطع باقي الصلوة المرتبة من الكنيسة
واذا فرضنا اسقفًا ما وضع يدهُ على احد المومنين في طقس غير احتفالي اي بدون
ان يكون لابسًا حلة الكهنوت ومقدّسًا على المذبح ولفظ بنية حقيقية صورة
درجة الشموسية التي هي النعمة الالهية الخ فماذا يقال في هذه الرسامة. لعمري
انهُ اذا اجتمع مجمع لفحص ذلك فلا يختلف في ذلك المجمع عن اثبات صحة هذه
الرسامة الّا من كان جاهلاً معرفة القوانين اللاهوتية لان جماعة اللاهوتيين
يتفقون براي واحد انهُ تعالى قد رسم هذه الاسرار السبعة في كنيستهِ المقدسة
ولا يفهم بذلك الّا انهُ تعالى قد رسم صورتها ومادتها. وبالحقيقة ان هذا الرسم
الالهي صار وثبت بتلك الصلوات التي صلاها تعالى في ليلة العشاء التي بها
افاض ليس فقط على صورة الافخارستيا سرّ الاسرار بل على جميع صور الاسرار
الالهية قوة فائقة الطبيعة لكي عند استعمالها مستقيمًا تبلغ مفعولاتها. اثبت هذا
ثالثًا بشهادات الاباء القديسين واخصهم الذهبي الفم المعظم في عظتهِ على يوم
خميس الاسرار التى قدمنا ذكرها وبالحقيقة ان هذه الشهادة الموردة من
هكذا قديس وعالم شهير في كنيسة الله هي لاوضح من علم على راس جبل في اثبات
قضيتنا. نثبت ايضًا بشهادة القديس يوحنا الدمشقي القائل ان قول الله صادق وقادر

وان كان العمل فائق العجب ولا يعبأ في الشهادة المصحفة في احد مقالاتهِ المور دة عنهُ زورًا والذي يحقق ذلك هوان القديس كان من جملة علماء الكنيسة الشرقية الذين كانوا يعتبرون الذهبي الفم كمصباح يستضئون من انوار تعاليمهِ فبعيد كل البعد ان يصدر منهُ تعليم مخالف لتعاليمهِ على ان الاباء فى دهور الكنيسة الاولى لم يتصدروا للتكلم عن هذه الحقيقة اولاً لانها كانت مسلمة بالتقليد وعادة الكنيسة ولم يكن من يضادها في تلك الدهور واما في دهر الذهبي الفم وبعده الاكثرون من الاباء وعلماء الكنيسة وان لم يكونوا اثبتوا هذه الحقيقة بالفعل فقد اثبتوها بالقوة اتباعًا لهذا القديس والمعلم العظيم في كنيسة المسيح نقول ثالثًا ان الافخارستيا من حيث هو سر كباقي الاسرار فصورتهُ هي جسد الرب ودمهِ ومادتهُ هي نفس المقتبل وبالحقيقة انهُ سر كباقي الاسرار التى تدعى اسرار الاحيا لانهُ يصدر نعمة مختصة بهِ ويزيد نعمة التقديس كما تفعل الاسرار المقدم ذكرها فالنعمة المختصة بهِ هي تقوية النفس على احتمال التجارب وقهرها والاستطاعة واعتناق الفضائل الفائقة ولم يدعى سرًا بذاتهِ ويعد كباقي الاسرار لانهُ هو ذات الافخارستيا التى هي سر الاسرار . فالصلوات اذًا المدونة في الرتبة هي راجعة الى الافخارستيا من حيث انها توهّب نفوس المومنين لاقتبال هذا السر لان الانسان مهما كان بارًا لا يستطيع ان يتبرر امام الله كما يقول الروح القدس مهما تبرر الخاطي بواسطة الندامة وسر التوبة فلم يزل قليل البر امام الله فاذًا اذا كان خادم السر يبارك على الموضوعات ويطلب من الله تقديسها فلا يباركها ويطلب تقديسها لكي تكون وتصير جسد الرب ودمهِ لان هذا الكون والصير ورة يتمان بقوة صلوة راسم هذا السر التي قد قبلت كعرف زكي كما برهنا بل يطلب من الله ان يتعطف بتنازل صلاحهِ بان يحل ويستقر في تلك المنازل الدنية اي انفس المقتبلين ليقدسها ويباركها . هكذا هذه الصلوة تتجه الى الافخارستيا من حيث هي ذبيحة لانهُ تعالى وان كان عيّن ثمن الذبيحة نظرًا لفعل المفعول فمع ذلك هذا التعيين يستمر مشروطًا وقد يزداد بواسطة فعل الفاعل

ولهذا ترى المومنين قد اعتادوا ان يطلبوا صلوة من كان نقيًا بارًا امام الله ويقدموا الذبائح الالهية عن يديهِ لنوال النعم التي يحتاجون اليها فحقًا لو كان هذا السر نظرًا للفعل المفعول يتوقف على صلوة الخادم لكان تحت الارتياب دائمًا لان صلوة الخادم مهما كان حاصلاً على اعلى درجة القداسة لا يمكن ان تتصل الى درجة تلك الصلوة التي تستجاب دائمًا فيمكن احيانًا ان لا تستجاب . فعلى هذا يكون مرتبكًا مذهب المسيحيين الذي اخص قواعدهُ الجوهرية هذا السرّ العظيم وهكذا كان اقلهُ يحتاج الى تتميم هذا السرّ الالهي لخادم كلي البرارة والقداسة اذ انهُ كان يفعل هذه الاعجوبة الفائقة السمو لانهُ قد ثبت في عادة الكنيسة الجامعة اعتبار افعال العجائب من اعظم علامات القداسة والحال ان الامر بالخلاف لاننا نعتقد اعتقادًا راهنًا لا يشوبهُ ريب ان ذلك الخادم المخضب اليدين بسفك الدماء والناهض من مضجع الزناء اذا وقف على المذبح بتلك اليدين الكليتي الدنس مباركًا على الموضوعات فم لفظهِ الكلام الرباني بنيةٍ مستقيمة تستحيل الموضوعات الى جسد الرب ودمهِ وتحصل الذبيحة على ذلك الثمن المعيَّن نظرًا الى الفعل المفعول . انهُ بالحقيقة من يهمل الكلام الرباني ويجعلهُ خبر ويعتقد ان الاستحالة تتم بالافشين فقط ليس هو اقل ضلالاً ممن يركب من العلتين الكليتي الخلاف علة تامة ويجعل الاستحالة قائمة بهما لان ذاك يكون بريًّا من قباحة كفر السجود الوثني حيث انهُ يسجد عند اعتقادهِ حصول الاستحالة بعد تلاوة الافشين . واما هذا من حيث انهُ يعتقد تركيب العلة من علتين ينبغي عليهِ ان يعترف بتدريج اجزاء المفعول من ابتداء فعل العلة الاول وتمام المفعول عند انتهاء فعل العلة الاخرى . فاذا فرضنا تدريج حضور اجزاء جسد المسيح بفعل العلة الاولى كالاصابع واليدين والرجلين كما هي طبيعة نمو الجسد الانساني في حال كونهِ جنينًا منتهيًا الى الاعضاء الرئيسية فالسجود لهذه الاجزاء يكون وثنيًا لانهُ لا يجب السجود الالهي لجسد المسيح الاَّ من حيث اتحادهِ باقنوم الكلمة . والحال ان اقنوم الكلمة لا يتحد مع جسد المسيح

الاَّ من حيث كونهِ تامًّا متحداً بالنفس الناطقة وهذا مقتضى كمال الاجزاء وكون
الكل معًا فان ادَّعى مماحك بان هذه العلل هي علل ادبية لا يجب بها تدريج
المفعول الطبيعي بل عند تمام العلتين يتم المعلول كلهُ معًا فان سلمنا لهُ ذلك
نطالب منهُ ان يشرح لنا كيف يمكن من علتين تركيب علة واحدة وهما مختلفتان
كل الاختلاف بنوعهما . اي كيف يمكن ان يتركب من كلام الله وكلام البشر
علة لائقة لاصدار معلول السر وفوائدهِ انهُ يفترى على جماعة المومنين المتحد
معهم بوحدة الايمان من يقول بان صلواتهم الوفائية التي مارسوها سجودًا وعبادةً
لله بعد تمام العلة الاولى اي لفظ الكلام الرباني منذ ابتدا عهود دهور الكنيسة
الاولى حتى التي مارسها هو نفسهُ قبل سقوطهِ بهذا الضلال هي اقلهُ باطلة خائبة
من كل مفعول اذا ما قلنا انها كفر وعبادة وثنية فان قلنا ان رتبة القداس
المولفة من القديس باسيليوس الكبير والقديس يوحنا فم الذهب تشير اشارات
واضحة بان الاستحالة لا تتم بالكلام الرباني . لانهُ بعد تلاوة هذه الكلمات يقال
الافشين السابع (اصنع هذا الخبز جسد مسيحك وما في الكاس دم مسيحك الخ)
فلو كانت الاستحالة تمت قبلاً لما كان معنى للقول اصنع لانهُ كيف يطلب
صنيع ما هو حاصل ومصنوع . نجيب اولاً ان هذه الكلمات وما يضاهيها توجد
اولاً في الرتبة المولفة من القديس غريغوريوس الكبير وفي الرتبة اللاتينية ايضًا
لكن قبل الكلمات الربية وعلى كل حال لا يمكن ان يكون بها ما يضاد ديانتنا
ولبيان ذلك نقول ان اسم الاشارة اي لفظة هذا المشار بها الى الخبز والخمر
يرجع الى ما يشار اليهِ بالخبز والخمر لان الاشارة يشار بها الى مشخصات الجوهر
اولاً وبغير واسطة والى الجوهر ثانيًا . وبواسطة مثلاً في قولنا هذا زيد
نشير الى المشخصات الواضحة التي تميز زيدًا عن غيرهِ اولاً وبدون واسطة . ومن
حيث ان هذه الاعراض قائمة في جوهر زيد تشير الى جوهر زيد ثانيًا وبواسطة
اشارتنا الى الاعراض فاذًا بالقول اصنع هذا الخبز ترجع الاشارة الى اعراض
الخبز التي لم تزل اعراض خبز دائمًا ومن حيث ان الاكل لا يقع الاَّ على هذه

الاعراض فحسنًا يسمّى خبزًا وحسنًا يطلب مفعول اعراض جسد الرب الحقيقي لتقديس المومنين . فكما انهُ تعالى بسرّ اعراض جسدهِ الطبيعي رفع والدتهُ الى اعلى درجات القداسة وكمال برارة سمعان الى نهاية كمال البرارة هكذا اسكب النعم على كل رسلهِ وجميع معاشر بهِ الذين اختصوا بالقداسة اعظم من جميع القديسين . فعلى هذا النسق نطلب من مراحمهِ تعالى ان يصنع اعراض جسدهِ السرّي في هذه المرتبة لتقديس انفس مقتبليهِ فيكون اذًا معنى قول هولاء المعظمين في القديسين والعلماء اصنع اعراض جسدك السرّي كاعراض جسدك الطبيعي لكي يكون للتقديس والبركة وغفران الخطايا . وهذا المعنى يجب ان يكون مقصودًا من مؤلفي هذه الرتبة لانهُ يُبعد عن القول جدًّا ان عالمًا هكذا كليّ البراعة في العلوم العقلية يناقض ما قالهُ اولاً بقول اخر . ثانيًا لانهُ كيف يمكن التوفيق بين ما قالهُ في مقالتهِ المقدم ذكرها وبين هذا القول ان كان بالمعنى الذي يريدهُ المعترضون . ولعمري لو لم نفهم ان القديس باسيليوس بريد هذا المعنى عينهُ المراد من القديس يوحنا فم الذهب لكان غيّر عبارتهُ في الرتبة المؤلفة منهُ اي من هذا القديس . نجيب ثانيًا ان العبارة المقدم ذكرها لا تخلو من تشويش نقلها من اصل لغتها وقد نرى المعنى اكثر تناسقًا اذا وضع عوض اصنع لفظة اجعل وعوض كي التعليلية ان المصدرية لان الفعل اصنع معناهُ ابتداع شيء جديد من غير اعتبار ما كان عليهِ قبلاً ولا يطلب الاّ مفعولاً واحدًا فقط . مثلاً كقولنا صنعت وليمة فيكتفي الفعل بوليمة التي هي مفعول واحد فقط . واما الفعل اجعل يتسلط على مفعولين مشيرًا عن موضوع تحول عنهُ قبلاً كقولنا جعلت الطين ابريقًا فالمفعول الثاني الذي هو ابريقًا يشير الى المفعول الاول الذي تحوّل عنهُ وهو الطين . فهكذا اذا قلنا اجعل هذا الخبز جسد مسيحك فتخرج لفظة اصنع عن معناها الطبيعي لانهُ حينئذٍ يكون طالبًا مفعولين . فالمفعول الاول هذا الخبز والمفعول الثاني جسد مسيحك . واما اذا قلنا اجعل هذا الخبز جسد مسيحك فيصح معنى اجعل لانهُ يكون سالكًا بموجب اقتضاء

طبعهِ بطلب المفعولين وهكذا بان المصدرية يصحّ المعنى لاننا اذا قلنا اجعل هذا الخبز جسد مسيحك كي يكون الى اخرهِ فيكون اجعل متسلطاً على المفعولين المقدمين وكي التعليلية وما بعدها تكون جملةً حالية بعيدة من المفعول الثاني واما اذا كانت ان المصدرية فيتوضح المعنى حسب مرام هذين القديسين المعظمين مؤلفي الرتبة . ومن اعراب هذه الجملة هكذا هذا الخبز مفعول اول لاجعل والاشارة راجعة الى اعراض الخبز وجسد مسيحك عطف بيان على هذا باعتبار جوهر جسد المسيح الساند لاعراض الخبز وان يكن جملة مصدرية محلها النصب بناء على كونها المفعول الثاني لاجعل . ويرجع المعنى الى هذا اي اجعل هذا الخبز جسد مسيحك وما في هذه الكاس دم مسيحك كائنين لتقديس النفوس ومغفرة الخطايا وشركة روحك القدوس الخ فبالحقيقة ان هذا التفسير يكشف جيداً عن قصد هولاء العلماء ويعظم خصوصاً شان الذهبي الفم بتعرّي براعة فضائلهِ من ارتكاب التضاد والتناقض في كلامهِ . وقد يتحقق بالكفاية ان الافشين المقدم ذكرهُ يرجع الى مفعول السرّ لا الى الاستحالة الجوهرية وذلك من الافشين الذي يتبعهُ في رتبة القديس باسيليوس حيث يقول لا تمنع يارب من اجل خطاياي حضور جسد مسيحك ودمهِ في هذه الموضوعات لكي يكون الكلام متناسق المعنى لان الصلوة الثانية اي لا تمنع الخ هي راجعة ضرورةً للاولى اي اصنع لانها طلب وحثٌّ لنوال مفعولها وايضاً لو كان مطلوباً (باصنع) الاستحالة الجوهرية لكان حصول هذه الاستحالة تحت الشك بموجب الصلوة الثانية لان الذي يطلب الاَّ يُمنع حصولهُ لا يكون حاصلاً فينتج من هذا التقرير انهُ ينبغي ان يكون للاستحالة زمان اخر وقت تلاوة الكلام الربي وغير زمان الافشين وينتج من هذا ان الضلال في السجود الوثني يعم الاخصام ايضاً فكان على الخصم ان يعين لنا زماناً تتم الاستحالة فيهِ بدون ريب لنسلم نحن واياهُ من شائبة الكفر بالايمان ونؤمن بالحقيقة التي يجب ان نومن بها غير مشابةٍ بالكفر والضلال . فعارٌ حقاً على العقلاء ان يرووا هكذا روايات دنية

لاتليق بعامة الناس فضلاً عن اهل البحث والتدقيق وكيف اذًا اعتقدوها واثبتوا الحكم عليها ونشروها كانها عقائد لاينبغي الشك بها حتى افسدوا سلامة ضمائر البسيطين

الرسالة الخامسة

وهي تشتمل على مقدمة وخمسة ابواب

قد قصدت السلوك بها اثر العقل والبرهان لا على ما يتوقف على التسليم والايمان

المقدمة

فيما يمكن تحصيلهُ في شرح ماهية النفس الناطقة

انهُ بحسب المبادي الاولى والبرهان بمقدار استطاعة الفهم والحدّ النطقي لا ريب في ان كل عاقلٍ اذا اختلى مع نفسهِ بادنى تأمُّل يدرك ان في ذاتهِ شيئًا اخر متميز عن باقي الموجودات مثلاً . اذا تأمل شخص شيشرون المرمري وقابلهُ مع ذاتهِ فانهُ ينظر في شخص شيشرون جرمًا ممتدًّا ذا صورة وهيئة مخصوصة كما ينظر ذلك بعينهِ في ذاتهِ (اي ذلك الامتداد نفسهُ وتلك الهيئة والصورة المعينة) فيحكم حينئذٍ ان لهذا الشخص المرمري نسبة ومساواة لهُ لكنهُ اذا دقَّق وامعن النظر يرى انهُ اي المتأمل يتحرك بذاتهِ وينتقل من مكانٍ الى اخر بدون ان يحتاج الى موضوعٍ خارج عنهُ يتخذ منهُ نوع هذهِ الحركة وهذا التغيير الانتقالي وبعكس ذلك الشخص المرمري لا يتحدد لهذه الحركة . وهذا التغيير ما لم يكتسبها ويتخذها من موضوعٍ اخر مختلف عنهُ فينتج اذ ذاك ضرورةً انهُ يوجد فيهِ قوة اخرى غير القوة الجسمية التي هو مشترك بها مع

الشخص المرمري وانهُ لذلك يتميز بالجنس ذاتياً عن الشخص المرمري وعن كل شيء ذي امتداد وصورة معينة ليس لهُ قوة ذاتية ان يحرك ذاتهُ بذاتهِ وينتقل من مكان الى اخر كما هو ظاهر في الاجساد الجمادية . ثم انهُ بعدما يختبر ذاتهُ ويميزها عن كل شيء اخر من انواع الجمادات فاذا راجع التامل فانهُ يرى ايضاً شيئاً اخر مساوياً لهُ في نسبة الامتداد والصورة وفي الحركة الذاتية ايضاً كالاجسام الحيوانية . مثلاً كالفيل والاسد والفرس التي تتحرك بذاتها وتنتقل من مكان الى اخر بدون احتياج الى موضوعٍ اخر خارج عنها تتخذ وتكتسب منهُ هذه الحركة فمع ذلك يستطيع ان يميز هذه عنهُ ايضاً ويحكم انها مختلفة عنهُ نوعياً حيث انهُ اذا استقرى واستتبع افعال هذه الحيوانات بواسطة البرهان العقلي يمكنهُ ان ينتج ويدرك ان الحركة الحيوانية مطلقاً هي مختلفة بالذات والمصدر عن الحركة الانسانية لانهُ اذا قابل افعال هذه الحيوانات مع افعالهِ فانهُ يرى ان الحركة التي تصدر عنهُ فانها تصدر عن ارادةٍ واختيارٍ معتوق . وانما الحركة الحيوانية فانها تصدر محضاً عن حثٍّ وميل طبيعي فقط وهي بالحقيقة وان كانت تعلن ظاهراً انها صادرة عن مبدا داخل لكنها باطناً وبحسب الواقع هي محركة من مبدا خارج كما سنبين ذلك في محلهِ . فهات الان نوضح ما يميز الانسان عن باقي الموجودات الجسمية الجمادية ثم ناتي بالتدريج بتوضيح ما يميزهُ عن الموجودات الأُخر كالناميات والمتحركات عن مبدا داخل فنقول . انهُ قد تقرر عند جميع الفلاسفة ان الاشياء تتميز على نوعين . النوع الاول هو التمييز العقلي المنطقي . والنوع الثاني هو التمييز العقلي الطبيعي . فالتمييز العقلي المنطقي هو ذلك التمييز الذي يقوم بالجنس والفصل كتمييز الانسان عن الجماد بالفصل النامي وعن الشجر بالحساس المتحرك بارادتهِ وعن الحيوان بالناطق وقد يتميز ايضاً زيدٌ عن عمر بالشخصية لان زيداً وعمراً وان كانا يتحدان بالنوع كالحيوان الناطق الَّا انهما يتميزان بالقيام الفعلي حيث ان قيام زيد بذاتهِ المخصوصة هو غير قيام عمرو بذاتهِ المعينة . واما التمييز الطبيعي فهو التمييز الذي يميز الجوهر

با لقوة التي لهُ عن جوهرٍ اخر ليس لهُ هذه القوة بل قوة اخرى مختلفة كتمييز
الروح عن الجسم وهذا النوع من التمييز هو المطلوب في بحثنا انهُ من حيث
كون تمييز الجوهر عن جوهرٍ اخر يكون با لقوى المختلفة ذاتيًّا فهذا التمييز لا
يمكن ان ندركهُ الاَّ من اختلاف الافعال الصادرة عن تلك القوى حيث ان
القوى هي عللٌ والعلل تعرف بمعلولاتها وهذا يسهل تحصيلهُ بواسطة البرهان
الآتي النائم في تتبع واستقراء الافعال الصادرة من الجوهر التي هي معلولات
القوى فهذا الاستقراء قد يحصل بواسطة الحواس الخارجة والحواس الباطنة الذاتية
مثلاً اذا اردنا ان نستقري افعال الجسم بواسطة حاسة البصر فننظر اولاً ان
الجسم لا يستطيع الحركة من ذاتهِ والانتقال من مكان الى اخر بل يحتاج في
ذلك ان يتخذ الحركة من موضع اخر خارج عنهُ . ثانيًا نشاهد ان الجسم متى
اتخذ الدفع من موضع اخر وحصل في الحركة لا يمكنهُ كف تلك الحركة من ذاتهِ
بل يحتاج ان يكفها عنهُ موضوع اخر خارج عنهُ كما يظهر ذلك في الحجر المدحرج
وسبب تدحرجهِ هو اولاً محاكة اجزائهِ مع اجزاء سطح الجسم الذي يمر بهِ . ثانيًا
ضغط الهواء المحيط الذي يصدهُ ثالثًا جذبهُ الى مركز الارض فلولا هذه المعاندات
الخارجة التي تصدهُ لكان استمر بالتدحرج والحركة دائمًا ولم يسكن قط عن
الحركة كما هو مقررٌ عند جميع علماء الحركة والطبيعة وليس انهُ يحتاج الى اخر
يتخذ منهُ الحركة فقط بل يحتاج ان يتخذ منهُ نوع اتجاه الحركة ايضًا اي مقدار سرعة
الحركة ونحو اتجاهها مثلاً ان يكر سريعًا الى جهة المغرب هكذا هذا النوع وهذا
الاتجاه لا يستطيع ان يغيرهما بذاتهِ فلا يستطيع ان يغيرهما السير الركضي الى سير
الهوينا ولا نحو جهة المغرب الى نحو جهة المشرق ولا من الخط المستقيم الى الخط
المعوج وبالعكس . ومن راقب رصد الاجرام السموية يفهم هذا جميعهُ بكل
سهولة . ثم انهُ بواسطة حاسة اللمس يجد ايضًا في الجسم الجمادي قوة عنادية تناضل
وتحافظ الحال الكائن بهِ فعلاً حيث اننا نحس في معاندة من الجسم حينما يكون
في السكون ونحن نريد ان نجعلهُ في الحركة وبالعكس اي حينما يكون بالحركة

ونحن نريد ان نجعلهُ في السكون كما نختبر ذلك في الجسم الغليظ حينما نريد ان نجعلهُ في الحركة ونزحلهُ من المكان الذي يكون فيهِ الى مكان اخر هكذا حينما يكون في الحركة ونحن نريد ان نجعلهُ في السكون كحجر الطاحون اذا اردنا توقيفهُ عن حركتهِ . فهذه القوة المحافظة قد سماها نيفطون الفيلسوف (انرسيا) اي حالة العجز واما في الجسم الحيواني ترى جميع ذلك بالخلاف مطلقًا لاننا نشاهد عيانًا ونحس طبعًا ان الحيوان مطلقًا من ذاتهِ يجعل الحركة فيهِ بعد السكون والسكون بعد الحركة حيث انهُ يتحرك عند ما يريد وبالنوع الذي يريد وبالجهة التي يختارها لانهُ يتحرك بارادتهِ ركضًا نحو المشرق حينما يشاءُ الحركة ويقطع الحركة ويغير النوع والجهة في الزمان عينهِ من غير ان يحتاج في جميع ذلك الى موضوع اخر خارجًا ولذلك ننتج طبعًا ان الجسم الجامد هو مختلف بالجوهر ومتميز عن الجسم الحيواني حيث ان هذا التمييز حاصل من تمييز القوى المقومة الجوهر وكذلك الجسم الحيواني يتميز عن الاجسام النامية بهذه القوة عينها اي الحركة الذاتية الداخلة لان الجسم النامي ليست فيهِ هذه الحركة الداخلة بل انهُ يتخذ الحركة من موضوع خارج كالرطوبة والحرارة اللتين يتخذهما من الماء والشمس والفرق بينهُ وبين الجسم الجامد قائم بهذا اي ان الجسم النامي يحصل على كمال اخر عن الجسم الجامد بكونهِ منتظم ومركب الاجزاء لكي يقبل الحركة اللطيفة التي بواسطتها تتداخل رطوبة الماء وحرارة الشمس في ادق اجزائهِ لينمو ويمتد عما كان وهذا الترتيب والنظام قد اودعهُ الخالق الحكيم في اصل بزور الاشجار والنباتات وهذا بالحقيقة هو سرٌّ من اسرار الطبيعة لا يمكننا ادراكهُ لكن مع ذلك لا يجب ان نعتبر وجود قوة جوهرية فيهِ تميزهُ عن الجسم الجامد لان التمييز بينهما هو عرض فقط اي من حيث الترتيب والنظام المقدم ذكرهُ . ولا عجب في ان الماء والتراب بواسطة الحرارة الشمسية وتداخل الهوا يستحيلان في الاثمار البزورية الى جفنة واغصان ثم الورق والزهر اخيرًا الى ثمرة بواسطة الاقنية والانابيب والزوايا المودعة بها لاحالة المواد المذكورة وقبولها الصور المتجددة كما انهُ

بواسطة هذا النظام والرتبة والاعادة تحيل الحرارة الغزيرية الاطعمة المختلفة الاشكال في جوفنا وتنقلها الى صورة الدم والبلغم والصفرا والسودا ولهذا قد قرر العلماء الطبيعيون انهُ في النمو يكفي الاستعداد المقدم ذكرهُ في الجسم المولف ولا يحتاج الامر الى نفس نامية كما توهمهُ الفلاسفة القدماء فاذًا الجسم النامي يتميز عن الجسم الجامد بالكيفية عرضيًّا فقط اي بتغيير الصور الاولى بواسطة التاليف المقدم ذكرهُ والحركة اللطيفة . فهات الان نتامل في الاستعداد والنظام الغريب والرتبة البديعة التي اودعها الخالق الحكيم في الاجسام الحيوانية فمن يروم ان يتعجب ويندهل من وفور حكمة هذا الصانع ويهذي به ويسخر ضاحكًا على جنون ابيكورش وديموكرتي وباقي الخسيفي العقل الذين ظنوا ان هذا العالم البديع قد حصل بطريق الصدفة والاتفاق فليذهب ويقرأ كتب علماء التشريح في هذا الصدد الذي لا يمكننا في هذه الرسالة الوجيزة ان نورد جميع اقوالهم بل نكتفي بالبعض منها مما هو لازم لمطلوبنا على ان بموجب ما حققهُ هولاء العلماء بواسطة المكروسكوب اي النظارات المكبرة فقد عدُّوا في تشريح الجسم الانساني اجزاء تفوق حدود العدد والاحصاء لانهُ في الغضروف الكائن تحت النخاع في مقدم الراس الذي لا يفوق مقدارهُ عن مقدار ظفر الباهم ففي هذا العضو الصغير قد عدَّ احد الفلاسفة مقدار سبعة واربعين بليونًا من الحقق والاثقاب الرفيعة الموجودة فيهِ . فاذًا كم يكون عدُّ الاجزاء الموجودة في النخاع كلهِ والعروق والشريانات والاعضاء والغضاريف لان كل عرق هو كسحق محشو من اجزاء لا عدد لها من الدم البرغلي المدور . فهذه الاجسام الدموية الكروية البرغلية هي التي تسميها الاطباء الارواح الحيوانية وعليها المعوَّل في حياة الجسم الحيواني . على انهُ بالحقيقة لقد جاد من عرف الانسان وحدَّهُ بانهُ شجرة مقلوبة لكون الشجرة جذورها تحت اغصانها . واما الجسم الانساني فجذورهُ فوق اغصانهِ وحيث انهُ في كرسي الدماغ يوجد النخاع وهو جسم لطيف كروي الصورة مركب من ثلاثة اجزاء جزءان من مقدم الدماغ والجزء الثالث

من موخرهِ يتوسط بين الجزءين المقدمين ومن هذه الاجزاء الثلثة يقوم الجسم الكروي في النخاع . والجزءان المقدمان يركزان على الغضروف ذي الحقق والاثقاب المقدم ذكرها كانهما على عتبةٍ وينتشر على النخاع الكروي اعداد شلل شريانات رفيعة جدًّا من خارج سطح النخاع ومن داخلهِ . ثم ان هذه الشريانات تتصل بشريانات اخر اغلظ منها منجذبة الى العروق الكبيرة ممتدة على الجسم كلهِ من اقصائهِ الى اقصائهِ بين اللحم والغضروف والعظم حتى الى الجلد فعلى هذا احكم بعض الفلاسفة بان مسكن الروح في هذا النخاع وان النفس من مقدمهِ تمنح الحركة المكانية للجسم وتقبل الاحساس بالصور الجسمية الخارجة بواسطة الشريانات والعروق الممتدة من جزء النخاع المقدمي الى اقصاء الجسم ومن الجزء الموخري تفيض الحيوة على الجسم بدوران الدم الطبيعي في كل جزء من اجزاء الجسد وتعدهُ لقابلية الحس والحركة بواسطة العروق والشريانات المنبعثة من هناك الممتدة الى اقصاء اجزاء الجسد . غير ان الفلاسفة اختلفوا على مقرّ الروح بالتخصيص فبعضهم يجعل المسكن الخاص في العتبة الغضروفية الكائنة في مقدم الدماغ والبعض يرى انهُ في القطعة اللبيَّة الكائنة في نصف النخاع بين المقدم والموخر التي تسميها علماء التشريح (ميدولا سبيالقا او العقدة الصنوبرية) واظن ان هذا الراي هو الاقرب للصواب لان النفس حينئذٍ تكون مستقرة في النقطة المركزية وسط النخاع لتوزع من هناك الحركة وتقبلها الحركة بكل سهولة فعلى هذا حينما تشاء النفس ان تحرك اجزاء الجسد . مثلاً . اليدين والرجلين فتحرك العروق الصادرة من النخاع كانهُ من جذورها فتحرك طرف العرق المبتدي من عندها فحالاً تتصل الحركة لطرف العرق الاخر المنتهي الى اليدين والرجلين فوصول الحركة الى نهاية العرق يكون بسرعةٍ غريبة وذلك بواسطة اجزاء الدم البرغلية المحشوة في تجق العرق فكأَن النفس حينئذٍ تمس الجزء الاول الكائن في جذر العرق وتجعلهُ في الحركة فتشترك الحركة منهُ بالتدريج في جميع الاجزاء حتى الى الجزء الاخير المنتهي عند اليد وهذا يظهر في الكلل

الرخامية الكروية اذا نظمناها صفًّا بعضًا على بعض وحرّكت الكلة الاولى فحالاً تشرك الحركة في جميع الكلل تدريجًا من كلةٍ الى اخرى حتى الى الكلة الاخيرة ثم انهُ حينما تقبل النفس صور الموضوعات الخارجة فيجري الامر بالعكس لانهُ حينئذٍ تبتدي الحركة من الكلة الحشوية الكائنة في اخر العرق المنتهية الى سطح الجسم ومن هناك تتدرج في باقي الكلل حتى الى الكلة الاولى الكائنة في جذور الحشوا السجقي عند عتبة النخاع فهذه العتبة يسميها الفلاسفة الحس المشترك وها نحن ناخذ بشرح ذلك تفصيلاً

الباب الاول

في قوى النفس الدنيا وفيهِ خمسة فصول

الفصل الاول

في القوة الحساسة وفي الحواس

ان الحسّ الباطن والاختبار يدلاَّننا باننا نحسُّ ببعض تكيفات تحدث فينا كاللذة والوجع والكراهة والاشتهاء وماشاكل ذلك من الانفعالات النفسانية فهذه بالحقيقة جميعها هي معلولات الحواس لانها لا تصدر لنا ولا ندركها ما لم تسبق الحواس وتعدها قبلاً فيسبق اولاً قرع الصوت في مجوف الاذان من حركة الاوتار المنظومة في رتبة الناي والعود ثم بعدهُ نحصل على لذة سماع تلك الاصوات المطربة . هكذا الشعاعات الصادرة من الالوان البهية ينبغي اولاً ان تتحاكك مع حدقة العين ثم بعد ذلك نحصل على لذة البصر . وهكذا قل في لذة الطعام التي تصدر بعد محاكّة المواد الماكولة مع سطح اللسان . وهكذا نحصل على الوجع والألم الذي يلمُّ بنا بعد العنف والاضطراب في ذلك الجزء المصاب في جسمنا ويحصل لهُ ذلك من كثافة المحاكة الصادرة من الاجسام

الخارجة . فهذه المفعولات جميعها هي فعل القوة الحسّاسة الموجودة في النفس التي تستعملها بواسطة الحواس الخارجة . وهذه الحواس هي كآلاتٍ تستعملها القوة الحساسة في قبول الحسّ . فاولاً حاسة اللمس وهي خاصةً منتشرة على الجسم كلهِ حيث ان الشريانات والعروق الصادرة من النخاع هي ممتدة الى كل جزء من اجزاء الجسم المحيطة بهِ حتى الى سطح الجسم . فحينما تحصل محاكة الاجسام الخارجة مع سطح الجسم حيث الحاسة هناك فتبتدي الحركة في اول كلّة الحشو وتنتهي الى الكلّة الاخيرة الجذرية في مركز العتبة النخاعية وحيث هناك كرسي النفس في مركز النخاع فحينئذٍ القوة الحساسة تخلق من هذه الحركة الصورة الحسيّة وتقدمها للنفس بعكس ما تفعل القوة المحرّكة لان الحركة في القوة المحرّكة تبتدي من جذر العرق في اول كلّة الحشو الشرياني وتنتهي الى الكلّة الاخيرة الكائنة في طرف السحق الاخر عند سطح الجسم . ثم ان هذه العروق الحشوية جذورها جميعها ترتبط في عتبة النخاع . فهذه العتبة تدعوها الفلاسفة الحسّ المشترك فان كانت الموضوعات الخارجة التي تحاكك مع سطح الجسم هي لطيفة ناعمة رطبة فحينئذٍ تتصل الحركة الى الحسّ العام على هذا النمط وتحصل اللذة . وبعكس ذلك اذا كانت الموضوعات المذكورة يابسة كثيفة خشنة فتتصل للحس العام على هذا النمط فيحصل اذ ذاك الألم والوجع . وهذا الوجع قد يكون شديدًا واقل شدةً نظرًا الى اختلاف الموضوعات بالكثافة والتخديش حتى انهُ احيانًا يحدث الوجع من الموضوعات اللينة اللطيفة ايضًا وذلك اذا كان التحاكك والمفاعيل عنيفة شديدة مثلاً القطن المندوف وان كنا بلمسهِ نحسُّ بلطافةٍ وليونةٍ لكن اذا رُشقنا بهِ بعنفٍ نجد حينئذٍ ألمًا ووجعًا . ثم ان الاربع الحواس الأُخر ليست هي كحاسة اللمس المبتونة على سطح الجسم كلهِ بل هي معينة في بعض اجزاء السطح . فحاسة النظر معيّنة في جرن الباصرة . وحاسة السمع في تجويف الاذان . وحاسة الشم في ثقبين الانف . وحاسة الذوق على سطح اللسان فحكمة الخالق البديعة قد رتّبت نوعًا اخر من الشريانات والعروق والحشو

مختلفة عن النوع المعيّن في حاسة اللمس . فكم ينبغي ان نتعجب ونندهل من حكمة
هذا الصانع الغير المتناهية لانهُ كم من الاجزاء الغير المحدودة التي ينبغي ان
توجد في النقطة الباصرة التي لا تساوي مقدار عدسة صغيرة لكي نستطيع ان
ندرك عدد الالوان وهيئات الصور التي لا تحصى . وكم من الاجزاء ينبغي ايضاً
ان تكون في مجوف الاذان لكي نستطيع ان تميز جميع الاصوات المختلفة بالكيفية
والدرجة وهكذا في الانف واللسان لتمييز الروائح والاطعمة الغير المحصاة . واما
وصول الحسّ من هذه الحواس الى النفس فيجري على هذا القياس . ففي حاسة
البصر حينما الشعاعات المستقيمة والمنعكسة تحاكك عدسة الباصرة فحالاً تتصل
الحركة من اول كليلةٍ من كليلات الحشو الى الكليلة الاخيرة الجدرية حتى الى
الحس العام . واما في حاسة السمع متى تموّج الصوت يقرع اول كليلة في مجوف
الاذان فتتواصل الحركة الى جميع الكليلات الحشوية حتى الى الحس العام .
وهكذا قل في حاسة الشم والذوق . فان قلت ان الحس يقتضي التحاكك من
الاجسام الخارجة عنهُ فأين الاجسام التي تحاكك هذه الحواس الخمس . فنقول
انهُ ينبغي ان التحاكك المقدم ذكرهُ يحصل مع الحواس لكي يتصل الحس الى
اخر الكلة الجدرية عند الحس المشترك . فحاسة اللمس غالباً لا يؤثر بها الاَّ
الحكُّ من الاجسام الكثيفة الصلبة . واما الحواس الاخر للطافتها لا تقبل بل
لا تحتمل الحك الاَّ من الاجسام اللطيفة كشعاعات النور في حاسة البصر وتموُّج
الهواء اللطيف في حاسة السمع . والاجزاء الهبائية التي تندفق من الاجسام
ذات الرائحة الى حاسة الشم فهذه كلها اجسامٌ لطيفة حتى الاجسام العطرية التي
تندفق رائحتها الى حاسة الشم بواسطة الاحراق . فذلك الدخان الذي تتحوَّل
اليهِ اجزاء الجسم بعد الحرق هو الذي يندفق ويحكُّ حاسة الشم وهو بالحقيقة
جسمٌ ألطف من الهواء لانهُ يعوم عليهِ ويتعالى فوقهُ . وهكذا قل في حاسة
الذوق عن تلك الاجزاء اللطيفة التي تحك اللسان بعد حكهِ من الاجزاء
الكثيفة المختصة بحاسة اللمس

الفصل الثاني

في الصور الروحية

انهُ في الفصل المتقدم قد شرحنا بالتفصيل انهُ لكي تستطيع القوة الحساسة ان تقبل صور وهيئات الموضوعات الخارجة ينبغي اولاً حصول الحركة في اجزاء الحشو الكائنة في اطراف السجفات المنتهية عند سطح الجسم كلهِ فهذا نظراً الى حاسة اللمس واما في باقي الحواس فينبغي ان تبتدي الحركة من اجزاء سطح الجسم المعينة في كل حاسة من الحواس الاربع ومن هناك تتدرج في باقي الكلل الحشوية حتى تتصل وتستقر في العتبة الجدرية التي هي الحس المشترك . فهذه الحركة لحد وصولها واستقرارها في العتبة المذكورة تُدعى كيفية مادية لانها صادرة عن حركة المادة واما الصورة او الهيئة التي تولدها القوة الحيوانية من هذه الحركة وتستحضرها للنفس فتدعى كيفية روحية مثلاً حركة الشعاعات الشمسية التي تحاكك العدسة الكائنة في جرن العين وتنتهي الى العتبة فهذه هي الكيفية المادية واما الاستدارة واللمعان اللذان نشاهدهما في جرن الشمس فهما الكيفية الروحية وهكذا الصوت الصادر من تموّج الهواء الذي يقرع اول جزء من تجويف الاذان ويدرّج الحركة من اول كلّة الحشو الى الكلة الاخيرة المنتهية عند العتبة الجدرية فهو الكيفية المادية لانهُ حركة المادة كما هو ظاهر البيان . واما نغم الرصد والشاربكا والحسيني وغيرها من الانغام الموسيقية فهي الكيفية الروحية التي تخلقها القوة الحيوانية وتستحضرها للنفس . وبالحقيقة انهُ لامرٌ ظاهرٌ ان هذه الصورة الروحية هي شيءٌ مختلف بالذات ومتميز عن الكيفية المادية لان تلك اي الكيفية الروحية تحضر للنفس كصورة . واما الكيفية المادية فهي حركة قائمة في اجزاء الجسم . والصورة هي من مقولة الكيف . والحركة من مقولة الفعل كما هو مقرر عند جميع الفلاسفة . والفرق ما بين الكيف والفعل هو ظاهر البيان وهكذا قل في باقي الحواس . وهذا سيزداد وضوحاً عندما نتكلم عن اشتراك الجسم مع الروح

الفصل الثالث

في القوة الوهمية

انهُ قد شرحنا فيما تقدم كيفية المفاعلة من الموضوعات الجسمية مع الحواس الخارجة ووصول الحركة الى الحس العام المشترك وانهُ حينئذٍ القوة الحساسة تولد من هذه الحركة الصورة الروحية وتستحضرها للنفس . واما الان فنشرح كيفية استحضار القوة الوهمية الصور الروحية للنفس فالفرق قائمٌ في هذا وهو ان القوة الحساسة تستحضر الصور الروحية للنفس من الحركة التي تبتدي من الكتلة الاولى الكائنة في طرف الحشو عند الحواس . واما القوة الوهمية فتخلق الصور الروحية من الحركة التي تبتدي من الكتلة الاولى الكائنة في طرف الحشو عند الحواس . واما القوة الوهمية فتولد الصور الروحية من الحركة المبتدئة في كتل الحشو الوسطية القريبة للعتبة . وهذا هو السبب الخاص في ان الصور الروحية التي تقدمها وتستحضرها للنفس القوة الحساسة هي اقوى واوضح من تلك الصور التي تقدمها القوة الوهمية لان الحركة التي تتولد منها القوة الحساسة تاتي عمودياً من اول الكتل السحق وتنتهي الى الحس المشترك . واما الحركة التي تتولد منها القوة الوهمية . فتاتي معوجة من كتل الحشو الوسطية وتنتهي الى الحس المشترك . ومن المعلوم ان الحركة التي تاتي عمودياً هي لاقوى من التي تاتي معوجة وعلى موجب الحركتين يكون حضور الصور واضحاً للنفس واقل وضوحاً . وهذا هو المعنى الذي تقولهُ الفلاسفة ان الصور الروحية ينبغي ان تكون مناسبة نوعياً للحركات التي تستقر في العتبة عند الحس المشترك اي بمناسبة القوة والضعف . ثم ان القوة الوهمية تستحضر للنفس الصور الروحية نفسها على انحاءٍ مختلفة فمرةً يكون الاستحضار برتبة منظومة واحياناً برتبة مشوشة فحينما تعاد تلك الحركات عينها التي كانت قبلاً وصلت للحس العام من الحواس الخارجة وتعاد ايضاً تلك الصور الروحية نفسها التي كانت خلقتها القوة الحساسة من تلك الحركات عينها فتدعى حينئذٍ القوة الوهمية وهمية صرفاً . ولكن حينما تحدث

حركة جديدة في الارواح الحشوية داخلاً ويصدر عنها في النفس صور روحية لم تكن قط خطرت على النفس او تكون خطرت لكن بنوع مخالف حينئذٍ تدعى مخيلة . وها نحن نوضح ذلك بالامثال التالية. مثلاً اذا كنت قبلاً نظرت زيداً وعمراً معاً في محلٍ من المحلات ثم بعد ذلك بمدة نظرت زيداً وحدهُ فمع نظرك لزيد حالاً يحضر في نفسك صورة عمر الغائب عنك حينئذٍ فصورة عمر هذه قد استحضرتها لنفسك القوة الوهمية والسبب في ذلك ان الارواح الحيوانية قد اعتادت في المرة الاولى ان تقرن مع استحضار زيد استحضار عمر ايضاً فلهذا لما استُحضر زيد وحدهُ في المرة الثانية بواسطة الحس الخارج فالارواح سلكت بموجب العادة الاولى واستحضرت عمراً معهُ ايضاً . هكذا اذا نظرت مرةً زيداً وعمراً معاً ثم نظرت عمراً وبكراً معاً ثم نظرت بكراً وخالداً معاً وبعد مدةٍ نظرت زيداً وحدهُ فحينئذٍ يحضر لنفسك صورة عمرٍ وبكرٍ وخالد ايضاً . لان الارواح اذ ذاك تكون في استحضار عمر قد سلكت بموجب حركة العادة الاولى . وفي استحضار بكر العادة الثانية وفي استحضار خالد العادة الثالثة ولهذا كما يعلمنا الاختبار انهُ كلما تكررت العادة في موضع ما يكون استحضار القوة الوهمية لهُ بكل سهولة واما حينما يحصل في النفس صورة جديدة لم تكن قط وردت من الحواس الخارجة او حينما يحضر لها صور غير اعتيادية وليس لها وجود في الكون فحينئذٍ تدعى القوة الوهمية مخيلة وهذا يصدر من حركة الارواح المتقلقة المشوشة كما يظهر في المحمومين والمكدري النفوس اما من خوف شديد او من حزنٍ مفرط ومن ذلك يصدر في الارواح الحيوانية قلق واضطراب فتتحرك وتنتقل الاجسام من محلٍ الى اخر وعوضاً عن ان يكون منتظماً مطابقاً للقانون فتقطع الفسحات على غير انتظام وتسلك طريقاً ما سلكتهُ قط في حال انتظامها فلذلك تصدر حركات جديدة في الحس المشترك ومنها تخلق القوة المتخيلة الصور الروحية على موجبها اي موجب تلك الحركات المشوشة واحياناً تسلك هذه الارواح بنوع اخر مشوش على موجب القانون في شيء . وخارج عن القانون في شيء اخر .

مثلاً صورة الافعى وصورة الكلب وصورة النسر المعروفات بواسطة الحواس الخارجة. فالارواح المتقلقة تذهب الى خزانة النفس وتحرّك اثارات هذه الصور المودعة هناك اولاً على موجب القانون حيث انها تجري في الحركات بالرتبة من صورة الى صورة ثم تخرج عن القانون فتحرك في صورة الافعى من الذنب الى حدّ الراس. وتحرّك في صورة الكلب الراس فقط. وفي صورة النسر الجناح فقط وتركب حينئذٍ هذه الصورة الغريبة الجنس اي الجسم جسم افعى والراس راس كلب ولها جناح نسر. وكلما كان القلق شديداً كان اختراع هذه الصور اكثر غرابةً لان المخيلة تجري حينئذٍ في صور متعددة فتذهب ايضاً لصورة الماعز وتحرّك بها القرون فقط. ثم تجري الى صورة الانسان وتحرك اليدين والرجلين وتركب حينئذٍ هذه الصورة الكلية الغرابة اي الجسم جسم افعى والراس راس كلب وعليهِ قرون ماعز واليدين والرجلين يدي ورجلي انسان وفوقها جناحا نسر. وهذا غالباً يصدر في حال النوم بدون انتباهٍ واختيار. واحياناً يحصل في اليقظة حينما الارادة تقصد وتأمر المخيلة بهذا العمل كما ترى في المصوّرين وارباب الصنائع الذين يتفننون باختراع الصور الغريبة الغير الاعتيادية. ثم ان هذه القوة الوهمية لها درجات متفاوتة بالقوة والضعف لانها في البعض اقوى وفي البعض اضعف وقد تزداد قوتها وتخرج عن حدود الاعتدال وذلك في الممروضين بداء الماخوليا فتسهل لهم القوة الوهمية الى ان يتخيلوا ان الذي راوهُ في المنام هو كائنٌ في اليقظة. والذي يشعرون بهِ في اليقظة ينسبونهُ الى المنام فتتقلق بهم الارواح الحيوانية بهذا المقدار حتى تريهم الغائبات حاضرات والحاضرات غائبات

الفصل الرابع

في الاشكال الغريبة التي تصدرها هذه القوة بالنفس

نقول ان القوة الوهمية لا تعيد في النفس فقط صور الموضوعات التي كانت ادركتها قبلاً بواسطة الحواس الخارجة اذا تجددت بالحواس صورة واحدة

مثلاً صورة ا ب ج د التي كانت ادركتها النفس بحاسة البصر فاذا لاحت صورة ا وحدها مرةً اخرى امام الباصرة فحينئذٍ تتجدد في النفس صورة ب ج كما شرحنا في الفصل المتقدم بل انها ايضاً اي القوة الوهمية تجدد في النفس صورة ب ج د اذا لاح للباصرة صورةٌ شبيهةٌ بصورة ا . ومن هذا بعض الاحيان نحس بكراهة او فرحٍ بدون ان نعلم ما هو السبب . مثلاً اذا اتفق اننا مرةً في بلدٍ ما قد عاشرنا احد الناس وحصل لنا من عشرتهِ كمال الانس والمودة وبعد مدةٍ نظرنا شخصاً شبيهاً لهُ فحالاً نحس بميلٍ وانعطاف قلبٍ نحوهُ . وبعكس ذلك نحس بكراهةٍ وانقباض اذا نظرنا شخصاً شبيهاً لمن كنا ذقنا منهُ مرارة الاذية لان صورة المودة وصورة الاذية هما محفوظتان في خزانة النفس مع صورة الودود وصورة المؤذي فلما نظرنا شبيه صورتيهما فتعمل الوهمية وظيفتها وتحرك الصور المقترنة معهما . وحيث تكون الذاكرة غافلة حينئذٍ فلذلك لا نعلم ما السبب في سرورنا وكراهتنا . ثم ان هذه القوة تفعل في حال النوم ما لا تفعلهُ في حال اليقظة لانها في حال النوم تكون قوية جداً لانها اذ ذاك لا يعاندها ضدٌّ وبعكس ذلك في حال اليقظة تعاندها الحواس كلها ولهذا في حال اليقظة اذا اردنا ان نفتكر في شيءٍ نخترعهُ او في شيءٍ نكون نسيناهُ ونقصد ردهُ لذاكرتنا فنطلب الخلوة والمكان المعتم والبعد عن استعمال كل حاسة خارجة وهذا نراهُ غالباً في اصحاب العلوم خصوصاً علماء الهندسة . والعلة في ذلك ان الحواس الخارجة تؤثر في النفس اشد مما تؤثر الواهمة حيث ان الحركة من الحواس تاتي الى عتبة الحس المشترك عامودياً . وبعكس ذلك الحركة الاتية معوجاً من جانب العتبة كما شرحنا قبلاً . فكما ان الحركة العامودية هي اشد واقوى من الحركة المعوجة هكذا الصور الكائنة بالنفس الصادرة من الواهمة . وبالحقيقة ان حالة النوم واليقظة في القوة الوهمية تشبه حالة الصوت الاعلى والادنى . فكما ان الادنى يكاد لا يحس ولا يسمع حينما يكون مرافقاً للاعلى مثلاً حينما نسمع صوت الناي والزمر فنحس بصوت الناي حينئذٍ خلاف ما نحسهُ اذا سكت الزمر . فهكذا

تجري الحال بالقوة الوهمية في النوحينما تسكن الحواس كلها فتغدو وحيئذٍ قوية واضحة كانها حاضرة . فالنوم قد تقسمهُ الفلاسفة الى النوم الاعتيادي والنوم العميق . فالنوم الاعتيادي يبتدي من الحال المتوسط بين النوم العميق واليقظة والنوم العميق هو الحال الذي ينتهي اليهِ النوم الاعتيادي . فالمنام لايمكن ان يحصل بالنوم العميق بل بالنوم الاعتيادي فالمخيلة تسلك احيانًا برتبتها الطبيعية وكما تفعل في حال اليقظة اي انها تنتظر اولاً صورةً من الحواس الخارجة وحيئذٍ تبتدي في تجديد الصور المرافقة فهذه الصورة نحس بها قليلاً لانها تاتينا بضعفٍ كلي من اي حاسةٍ كانت حيث ان الحواس تكون حيئذٍ ضعيفة من تراخي العروق والشريانات . وهذا الذبلان والضعف ينتجان اولاً من الرطوبة البخارية التي تفيض على خارج العروق ومن قلة غذاء الارواح الحيوانية من الدم الرقيق الطبيعي ومن هذه الصورة الضعيفة المقدم ذكرها تبتدي المخيلة بوظيفتها وتجدد في النفس الصور الاولى المرافقة وقد تكون احيانًا هذه الصورة شبيهة للصورة الاولى الحسية وغالبًا تكون من حاسة اللمس والسمع والشم وقليلاً من حاسة البصر . ولهذا علماء الشرائع والسياسة يرشدون ذوي الاحكام المتقلدين مصالح الجماعة ان يجعلوا مرقدهم منفردًا . ثم ان المخيلة اذا سلكت هذه الرتبة وجددت الصور القريبة فحيئذٍ يكون المنام بسيطًا ومعللاً من تكرار الهدس بتلك الاشيا الواقعة في الحال وانما حينما يصدر المنام مركبًا اما من تلك الصور التي ماطرقت قط على الحواس او من تلك الصور المشوشة المختلطة التي تصورها وتركبها المخيلة فيكون ذلك ناتجًا عن قلق الارواح من الاسباب التي ذكرناها قبلاً او من غلظ الاطعمة وبخاراتها الكثيفة . ثم انهُ احيانًا حينما نستيقظ نستطيع ان نشرح المنام ونوردهُ كما جرى . واحيانًا اما ننساهُ كليًا او تستمر اثارهُ في الذاكرة لكن بنوع مرتبك غير واضح جيدًا . فالنوع الاول يصدر من سلوك المخيلة بالرتبة واصدارها الحركات في الحس المشترك بالنظام التي تسلك فيهِ في حال اليقظة . فلذلك تبقى في خزانة النفس

اثار واضحة نستطيع بها ان تردّد في حال اليقظة استحضار تلك الصور . واما النوع الثاني فانهُ يكون من شدة قلق الارواح الحيوانية وسرعة حركتها في عتبة الحس المشترك ولذلك تصدر عنهُ صور كثيرة في النفس متراكمة بعضها على بعض ولذلك تبقى اثاراتها في الخزانة على نمطٍ يقتضي التداخل والاختلاط . ولذلك لا يبقى اثرٌ متميز في ذاتهِ تستطيع الواهمة والذاكرة بواسطتهِ ان تعيدانِ استحضار صورتهِ في النفس

الفصل الخامس

في القوة الذاكرة

انهُ قد شرحنا في الفصول السابقة القوة الحاسة والقوة الوهمية والمخيلة فبقي الان ان نشرح القوة الاخيرة من قوى النفس الحيوانية اي القوة الذاكرة فنقول . انهُ لا ريب في اننا نحس بانفسنا انهُ يصدر فينا تجديد الصور القديمة التي كانت مدركة منا فيما مضى مع الاحساس والمعرفة باننا كنا عرفناها قبلاً . فتجديد القدمية يخص القوة الواهمة كما برهنا . واما الاحساس والمعرفة بان هذه الصور كانت مدركة منا قبلاً فيخص القوة الذاكرة . والفرق بين القوة الواهمة والقوة الذاكرة هو كالفرق الكائن بين الجنس والنوع حيث ان النوع يقتضي وجود الجنس واما الجنس فلا يقتضي وجود النوع كما ان الانسان يقتضي وجود الحيوان ضرورةً حيث كل انسان هو حيوان . واما الحيوان فلا يقتضي وجود الانسان لان ليس كل حيوانٍ هو انسان حيث ان الكلب والحمار هما حيوانٌ وليس بانسانٍ . فهكذا كل ذاكرة هي واهمة وليس كل واهمة هي ذاكرة لان القوة الوهمية وان كانت تستحضر للنفس صورة عمر التي كانت رفيقة لصورة زيد التي لاحت لها بواسطة حاسة البصر فمع ذلك لا تشعر للنفس ان هذه صورة عمر التي كانت رفيقةً قبلاً لصورة زيد الحاضرة الان . وبعكس ذلك الذاكرة حيث انها مع استحضار صورة عمر الواهمة تشعر للنفس انها رفيقة صورة زيد ايضاً . وهذا يظهر جيداً في ذلك الحادث الذي بهِ نحسُّ بمقتٍ في انفسنا من غير ان نعلم ما السبب

وحينئذٍ نقول لاصحابنا اننا لممقوتون ولا ندري سبب مقتنا . والحال انهُ حينئذٍ تكون علة ذلك اننا نكون نظرنا ذلك الشخص او شبيههُ الذي كانت حصلت لنا منهُ الاذية فتتحرك حينئذٍ الواهمة صورة الاذية في انفسنا ونحسُّ بالمقت . لكن الذاكرة حينئذٍ تكون ناسية وغافلة عن ذلك . ففي هذا الحادث الواهمة تفعل وحدها واما حينما تنظر ذلك الشخص الذي كانت حصلت لنا منهُ الاذية وتخطر وقتئذٍ الاذية على بالنا مع التشكي بانهُ هو ذاك الشخص المؤذي بعينهِ . ففي هذا الحادث تفعل الواهمة والذاكرة معًا وبهذا يظهر غلط الفلاسفة الاقدمين الذين نسبوا هذه الحوادث لعلل خفية صادرة من موافقة الدم وعدم موافقتهِ كالسمباتيا والانتيباتيا (اعني الميل والقبول وعدمهما على ما يعتقد العامة ايضًا في وقتنا هذا) . وهذا كافٍ في الكلام عن القوى الاكثر انحطاطًا في مختصرنا هذا . وقولنا اكثر انحطاطًا مراعاةً للقوى الاكثر شرفًا كالقوة الفهمية والعقلية والاختيار المعتوق المختصة بالنفس الانسانية . فالنفس الحيوانية تقف عند حدود هذه القوى الاربع المنحطة بلا امتراء كما سنبرهن ذلك في محلهِ وهي المحركة الذاتية والحساسة والواهمة والذاكرة وانها توجد في الحيوانات حقًّا . فذلك يتاكد من اختبار الحوادث التي نشاهدها بها وهي فيها اشدُّ واقوى درجةً مما هي في البشر . فالقوة المحركة هي اشد واقوى في الغزال والكلب والارنب والفرس وباقي الحيوانات ذوات الركض مما هي في الانسان كما هو ظاهر البيان . والقوة الواهمة هي اشد في الميمون والكلب والهرّ لانك حالما تحرّك العصا فتحرك حينئذٍ فيهما القوة الوهمية والوجع الذي اصابها منهُ فحالًا تفرُّ هاربةً ثم ان القوة الذاكرة هي لشديدة بهذا المقدار في الميمون والكلب كما هو ظاهر حتى للحلم والمنام عينهِ . فننظر علاماتٍ في غالب الحيوانات خصوصًا في الغنم لانهُ غالبًا يستيقظ من مربضهِ خائفًا راكضًا طالبًا النجاة فعلة ذلك هي ان الواهمة قد حرّكت في نفسهِ اولاً صورة الذئب . ثانيًا صورة الاذية والعداوة المرافقة لها . ثالثًا صورة الخوف وطلب النجاة . على ان بعض الفلاسفة يتصور في الحيوانات

حسًّا سادسًا بها تدرك كل شيء نافعٍ لها فتعتنقهُ وكل شيء مضرٍ فتتجنبهُ وان هذا الحس هو مغروسٌ بها طبعًا. ولذلك نرى الحيوان في حال خلقتهِ نبيهًا حريصًا على حفظ حياتهِ بخلاف الانسان الذي في حال خلقتهِ لا يختلف عن الجمادات الاَّ بالحركة والحس الضعيف فقط وهذا ناتج من عناية الخالق الحكيم الذي عوَّض الحيوانات بهذا الحس السادس في حفظ حياتها ونوَّعها عن الحنية المغروسة في طبع الوالدة الانسانية في مراعاتها ومداراتها لحفظ حياة الطفل ووقايتهِ من الاخطار والعوارض التي لا يستطيع ان يلاحظها بذاتهِ لكن بعض من الفلاسفة ينكرون ذلك ويدعون انهُ مخالف للنظام والرتبة الحيوانية التي نجدها في البشر قائمة بخمسة حواس فقط ويقولون ان الحذاقة التي توجد في الحيوانات منذ ابتداء خلقتها فهي ناتجة من جعل الحواس كاملةً فيهِ دفعةً وليس بالتدريج كما في الانسان

الباب الثاني

في القوى العالية التي تميز الانسان عن الحيوان وفيهِ سبعة فصول

الفصل الاول

في قوة التامل والتفكُّر

ان قوة التامل على الاطلاق هي تلك القوة التي بواسطتها النفس تفرغ ذاتها عن موضوعاتٍ كثيرة حاضرة وتعتنق موضوعًا واحدًا فقط وقوة التفكر على الاطلاق هي تلك القوة التي ترتب قوة التامل وتنقلها من موضوع واحد حاضر الى اعتناق موضوع اخر تتاملهُ على حدةٍ مثلاً حضور زيد وعمر امام الباصرة معًا فاذا اخذت النفس تتامل صورة زيد فقط وفرَّغت ذاتها عن صورة عمر فحينئذٍ تكون النفس قد استعملت قوة التامل فقط واما اذا تدرجت بعد تامل

زيد الى صورة عمرو بدت تتامل بها على حدةٍ فحينئذٍ قد استعملت القوة المفكرة ايضًا فهاتان القوتان احيانًا لاتتجاوزان حدود الصور الحسية والوهمية ولذلك تستحضران الصور الروحية مختلطة وغير متميزة ففي هذا الحادث لاتختصان بالقوى العالية بل تشتركان بالقوى الدنية كما يظهر ذلك في الكلب حينما يميز صاحبهُ عن الاخرين الحاضرين معًا واما هاتان القوتان على حصر اللفظ فيختصان بالقوى العالية وذلك حينما تستحضران الصور المقدم ذكرها واضحة ومتميزة في موضوعاتها والفرق بين الصور المختلطة والصور المتميزة حسب تعليم اصحاب المنطق هو قائمٌ بهذا وهو ان الصور المختلطة تقدم الموضوع مركبًا مجملاً. واما الصور المتميزة فتقدم الموضوع منحلاً مفصلاً. مثلاً صورة الشمس التي تقدمها حاسة البصر او الواهمة للنفس هي ذلك الجرم الجسمي الذي يدفق شعاعاتهُ ويرسلها الى جرن الباصرة. واما صورة الشمس التي تقدمها القوة الفهمية للنفس هي ذلك الجرم المدور القرصي الامتداد الحاوي اللمعان البعيد المسافة عن ناظرهِ فتقديم هذه الصورة للنفس يكون على هذا الاسلوب فاولاً القوة المتاملة تجرد من الموضوع الامتداد الجسمي وتتاملهُ على حدةٍ. ثانيًا القوة المفكرة تفرغ المتاملة عن صورة الامتداد المطلق وتشغلها في تامل صورة الامتداد المعينة اي الاستدارة ثم تنقلها الى الاشتغال بتامل اللمعان ثم اخيرًا الى تامل بعد المساحة. فهذه الصورة المقدمة للنفس على هذا النمط يدعوها علماء المنطق كاملة الموضوع لانها حينئذٍ لايبقى فيها من الذاتيات شيءٌ غامض غير ملحوظ

الفصل الثاني

في القوة الفهمية

ان القوة الفهمية او الفهم هي تلك القوة التي بها النفس تستحضر لذاتها صور الموضوعات الواردة من الحواس والوهم متميزة واضحة. مثلاً صورة الشمس التي تتخذها القوة الحساسة من حس البصر وتقدمها للنفس مركبة مجموعة فتاخذ حينئذٍ النفس وتحل تركيبها بواسطة قوة التامل والتفكر فتجرد الجرم عن اللمعان

والاستدارة القرصية والبعد والحركة . ثم انهُ بعد هذا الحل تقدم القوة الفهمية للنفس هذه الصورة المحلولة على هذا الاسلوب فتدرك حينئذٍ في صورة الشمس جسمًا ذا مقدار مدوَّر ولمعان بعيد حاصل على الحركة فتدرك اذًا النفس بواسطة القوة الفهمية ستة اشياء في الشمس اي الجسمية اعني الامتداد والجرم والاستدارة واللمعان وبعد المسافة والحركة مع انها بالقوة الحسَّاسة لا تدرك فيها الأشيئًا واحدًا مجموعًا مختلطًا . فهذه القوة بالحقيقة هي التي تميز الانسان عن الحيوان . لان بهذه القوة استطاع البشر على اختراع العلوم والصنائع حيث ان العلوم تحتاج الى القواعد والاحكام الكلية والصنائع تحتاج الى رسم الصور الخارجة عن الموضوعات . وهذا جميعهُ تمهدهُ القوة الفهمية حيث انها بواسطة التجريد تنقل الشيء من كونهِ عامًا لانها تجرد الاشخاص الانسانية عن الشخصيات والخصوصيات التي تتميز بها وتبقي بها الاشياء المشتركة فقط . فحينئذٍ الصور الجزئية تستحيل الى كليَّة . مثلاً تجرّد عن الملك الشخصية الملوكية وباقي الخصوصيات التي لهُ . وتجرّد عن التاجر الشخصية التجارية وباقي خصوصياتهِ وهكذا في الفلاح والجندي وكل ذي مهنةٍ . وتبقي في هولاء جميعهم ما يشتركون بهِ فقط كالحيوة والحس والنطق العقلي وتضع لهذه الاشياء المشتركة اسم الانسان فالانسان اذًا هو حيٌّ حسَّاس ناطق . فهذا الاسم العام يطلق على جميع الاشخاص المشتركين بهذه الصفات الثلث . ومعنى هذا الاسم العام يسميهِ علماء المنطق نوعًا والاسم الاعم منهُ كالحيوان الذي تشترك بهِ الاشخاص الناطقة والعادمة النطق يدعى جنسًا . والاسم الذي يميز الانسان عن باقي الحيوانات كالناطق يسمى فصلاً ومن الجنس والفصل تنتج الحدود والمبادي التي يتوقف عليها كل علمٍ هكذا القوة الفهمية تجرد من الموضوع صورتهُ وهيئتهُ وتركب منها موضوعًا شبيهًا بهِ مرسومًا بالعقل كما يفعل صانع البناء فانهُ قبلاً يرسم صورة القصر في نفسهِ ثم يصنع قصرًا على موجبهِ كذلك يجرد من القصر الواحد صورة اركانهِ الحسنة ومن الاخر حسن مناظرهِ ومن الاخر وسع مساحتهِ ويرسم قصرًا

جديدًا حسن الاركان شرح المناظر فسيح المقدار . ثم ان بهذه القوة ايضًا يستطيع الانسان ان يميز موجودات الاشياء ويحكم عليها ايجابًا او سلبًا . مثلاً يحل جوهر الانسان الى الحي الحساس الناطق كذلك جوهر الكلب الى الحي الحساس النابح فيرى ان الانسان والكلب يتحدان ويتساويان بالحيوة والحس ويختلفان بالنطق والنبح فيحكم ان الانسان هو حيٌّ حساس لكنهُ ليس بنابح . وان الكلب حيٌّ حساس لكنهُ ليس بناطق . ثم ان هذه القوة الفهمية اذا استعملت قواها اي المتأمّلة والمتفكرة فبمقدار قوة هاتين القوتين تكشف وجه الشبه الكائن فيما بين المتشابهين فبالدرجة الاعتيادية تكشف وجه الشبه القريب المأخذ . مثلاً الشجاعة التي يشترك بها الاسد والرجل الهمام . واما وجه الشبه الخفي والبعيد المأْخذ فيحتاج الى حذاقة هاتين القوتين بالدرجة العلياء . وهذه الحذاقة يدعوها علماء الروح حدسًا وذلك حينما تكشف وجه الشبه فيما بين حيوة الانسان والدخان وذلك لكونهما يزولان باقل الاسباب

الفصل الثالث

في القوة العقلية

ان القوة العقلية هي بالحقيقة الوزير الاعظم في مملكة النفس الناطقة حيث انهُ بها تُخترع الاشياء البديعة المكنونة باسرار الطبيعة وهي التي تمهد للقوة الفهمية السهولة في تبليغ افعالها وتوضيح الاشياء التي تقدمها هذه القوة للنفس على نوعٍ من الغموض . فاولاً تمهد للقوة الفهمية تسهيل تجريد الصور وجعل الصورة الحسية متميزة واضحة لان القوة الفهمية عند اخذها الصور المختلطة وابتدائها بتجريدها وتوضيحها بواسطة القوة المتاملة والمتفكرة تكابد اذ ذاك صعوبة ليست بيسيرة حيث انها تحتاج ان تقسم ما ليس مقسومًا في ذاتهِ وتجردهُ عن ذاتهِ . وهكذا تجرد بذاتها وتفرق ما هو غير مفترقٍ في ذاتهِ كالتجريد الذي تستعملهُ في ذات الانسان حينما تجرد الانسانية عنهُ . فالانسانية ليست هي شيءٌ اخر متميز عن الانسان بالوجود حيث ان الانسانية والانسان هما شيءٌ واحدٌ

بالطبع لكن القوة الفهمية تعتبر الانسانية كعنوانٍ وصفةٍ للانسان وان الانسان هو موضوع هذه الصفة هكذا لما تجرد في زيد النفس عن الجسد وتجرد في النفس الحس والحيوة والنطق والحركة بالارادة وقابلية العلم والصناعة وفي الجسد الامتداد في الابعاد الثلثة والصورة والثقل والمحافظة على حال الحركة والسكون . فهذه الاشياء جميعها هي موجودة في موضع واحد وصورة مختلطة كصورة زيد التي تقدمها القوة الحساسة للنفس فيعزّ حينئذٍ على القوة الفهمية التجريد المقدم ذكرهُ كما يعسر على صائغ الجواهر تمييز الحجارة الكريمة المختلفة الانواع والصور المجموعة في عقدٍ واحد. وبعكس ذلك اذا حلها من ذلك العقد وميز كلاًّ منها على حدتهِ . فعلى هذا المنوال القوة العقلية تمهد السهولة للقوة الفهمية باختراعها العلامات والالفاظ كنايةً عن المعاني . فالعلامات هي تلك الصور التي يستعملها علماء الفلك كنايةً عن الابراج والكواكب الثابتة والمتحيرة . واما الالفاظ هي التي اخترعتها ارباب اللغات فكم من السهولة قد اكتسبت القوة الفهمية من هذا بالتجريد حيث ان الالفاظ تستعمل وظيفتها وتجرد عنها فلا تتكلف حينئذٍ في تجريد الحيوة عن الحي لانهُ يوجد كلمة تدل على الحيوة فقط كهذه الكلمة عينها اي لفظة حيوة . وكلمة تدل على الحي فقط كهذه اللفظة الاخرى اي حي وهكذا قل في الانسانية والحيوانية والبساطة والتركيب وما شاكل ذلك من الكلمات الدالة على المعاني المجردة التي لا يمكن وجودها في طبيعة الاشياء لانهُ لا يمكن وجود الحيوة في الموجودات الطبيعية بدون وجود الحي . ثم انهُ بعد اختراع العلامات والالفاظ حصل للنفس وسيلتان المعرفة اولاً بلا واسطة وذلك حينما تتخذ الصورة من الموضوع الخارج نفسهِ . ثانيًا بواسطة اي حينما تدرك صورة الموضوع بواسطة العلامات والالفاظ . فالصورة التي تدرك عن الموضوع نفسهِ تدعى صورة عيانية . واما التي تدرك بواسطة العلامات والالفاظ تدعى كنايةً . مثلاً اذا تاملنا كوكب الزهرة في افق السماء فاذا اخذ الفهم بتمييزها بعد وصولها للنفس من حاسة البصر فصورة الزهرة

تدعى حينئذٍ عيانية . واما اذا تاملت هذه العلامات او هذه الكلمة اي الزهرة فتدعى اذ ذاك كنائية . ثم ان النفس قد اعتادت في ادراكها ان تستعمل العلامات خصوصاً الالفاظ الوضعية وقد تغلبت هذه العادة عليها حتى غدت لاتستطيع استعمال الصور العيانية بدون امتزاجها مع الكنائية لاننا اذا تصورنا الشمس وقتاً ما بحاسة البصر او بالقوة الوهمية حالاً يخطر بالبال لفظة الشمس وحينما نحكم على الموضوع الشمسي . مثلاً بكونهِ جسماً مدوراً لماعاً ذا حركة فترجع جميع احكامنا المذكوره لهذه اللفظة اي لفظة شمس . ثم ان هذه القوة العقلية تؤيد القوة الفهمية في افعالها وتحقق للنفس صحة ما اوردتهُ من الاحكام او تكشف غلطهُ . مثلاً حينما القوة الفهمية تجرد عن شخص زيد الحيوانية ثم النطق وتلاحظ عدم انفكاك الناطقية عن الحيوانية فيهِ فتحكم عليهِ بانهُ حيوان ناطق . فاذا ارتابت النفس بهذا الحكم حيث انها اذ ذاك لاتدرك واضحاً ان صحة الحكم في هذه القضية مرتبط بصحة حكم قضيةٍ لا يرتاب فيهِ اصلاً فحينئذٍ القوة العقلية ترفع هذا الريب عن النفس وتكشف لها رباط الحق مدرجة القوة الفهمية الى الحكم بهذا القياس . اولاً ان كل انسان هو حيوان ناطق . ثانياً والحال ان زيداً هو انسان. ثالثاً فاذاً هو حيوان ناطق فهنا القوة العقلية كشفت رباط صحة كون زيد حيواناً ناطقاً مع صحة كون كل انسان حيواناً ناطقاً هكذا حينما تغلط القوة الفهمية وتحكم على الحائط المائل بخطر السقوط فترد غلطها القوة العقلية وتكشف لها الحق قائلة هكذا كل حائط مائل يقع اذا لم تكن ميلتهُ داخل عتبة الاساس فاذاً هو مأمون السقوط والحال ان هذا الحائط ميلهُ واقع داخل عتبة الاساس فاذاً هو مأمون السقوط وهكذا قل عن جميع الاحكام التي يحكم بها الفهم . فالعقل اما انهُ يكشف صحة الحكم او يبين غلطهُ كما شرحنا بالامثلة المقدم ذكرها

الفصل الرابع

في درجات القوة العقلية

انهُ في الفصل المتقدم قد شرحنا ان القوة العقلية او العقل هو الذي يشرح

للنفس رباط الحق في الاحكام التي تحكم بها على الاشياء ويكشف لها الغلط والضلال . فهذه القوة توجد في البشر بدرجات مختلفة وبمقدار ماتكشف هذا الرباط في احكام متعددة فبمقدار ذلك يكون علو درجتها . مثلاً كما كانت في نفطون الفيلسوف الذي كشف حقائق بديعة وكثيرة العدد في علم الفلك والطبيعيات . لكن مهما تعالت هذه القوة بالدرجة فلانستطيع ان تكشف كل الحقائق الموجودة والممكن وجودها لان هذا يحتاج قوةً غير متناهية . واما القوة المتناهية فانها تقف عند حدود معلومة . مثلاً نستطيع نكشف رباط صحة هذه القضية وصدقها مع صحة قضية اخرى صادقة واضحة مثلاً كالقول بان خالق العالم هو ازلي فنقول خالق العالم هو ضروري الوجود دائماً وكل ضروري الوجود دائماً فهو ازلي فاذاً خالق العالم هو ازلي حيث ان الازلية في الضروري الوجود دائماً هي ظاهرة الوضوح لان الضروري الوجود دائماً يقتضي ذاتياً ان لا يكون قبلهُ قبلٌ هكذا يكشف غلط هذه القضية وعدم صحتها كالقول ان العالم ازلي فيتفلسف العقل هكذا ان العالم هو متغير ومحدود في صفاتهِ وكل محدود في صفاتهِ يحتاج الى علةٍ تجعل فيهِ الحدود . والعلة هي قبل المعلول في الوجود ومن لهُ قبلٌ فليس بازلي فالعالم اذاً ليس ازلياً . وبعكس ذلك هذه القضية اي ان الباري ابرز الموجودات من العدم الى الوجود . فالابراز من العدم الى الوجود ادراكهُ يفوق طاقة البشر ولا تستطيع القوة العقلية ان تربط هذه الحقيقة مع حقيقة اخرى فمع ذلك لا يسوغ للعقل انكارها لانهُ اذا انكرها يقع باشراك صعوبةٍ اعظم لان الخليقة لو لم تكن قبلاً في العدم لكانت في الوجود حيث انهُ لايوجد وسط بين العدم والوجود . ولوكانت في الوجود لكانت ازلية وبالتالي لكانت الهاً فاعوذ بالله من ذلك . ولذلك ينبغي على العاقل ان لا يسرع بالحكم والاحرى بهِ انهُ حينما لا يدرك الحقائق الغامضة ينسب ذلك لقصر استطاعتهِ لا لعدم صحة هذه الحقائق في ذاتها

الفصل الخامس

في كيفية استعمال القوة العقلية

ان استعمال هذه القوة يميز الحق عن الباطل كما اسلفنا والراي الصائب عن المنحرف ولذلك حينما نرى قضية حائدة عن الصواب نقول هذا الراي باطل لانهُ يضاد العقل فكانها حقيقة راهنة مغروسة في طبعنا ان نعتقد بان العقل هو اساس وقاعدة تمييز الحق والصواب عن الباطل والضلال . واذا صدف احياناً ان يظهر لنا ان العقل يضلنا ويحرفنا عن الصواب فذلك لا يصدر من ذات العقل بل من استعمالهِ رديًّا . مثلاً اذا حكمنا على زيد بانهُ انسان ونتجنا انهُ حيوان ناطق قابل العلم والصناعة ضاحك بالطبع فهذا جميعهُ نحكمهُ وننتجهُ بكل صواب حيث ان الحيوانية والناطقية هما الذاتيات التي تتقوم منهما طبيعة الانسان وقابلية العلم والصناعة هي اللازم الضروري الذي لا ينفك عن هذه الطبيعة والضحك هو الخاصة الضرورية للطبيعة التي لها قوة الادراك عندما تدرك شيئًا مستغربًا شهيًّا . فهذه كلها حقائق صادقة صوريًّا وماديًّا . وبعكس ذلك اذا حكمنا على الجسم المربع انهُ كروي ونتجنا ان كل نقطة من اضلاعهِ لها بعدٌ واحد عن نقطة المركز. فهذا الحكم والنتج هما صادقان بحسب الصورة لكنهما كاذبان بحسب المادة لان المربع بالحقيقة لو كان كرويًّا لكان لجميع اجزاء دائرتهِ بعدٌ واحدٌ عن نقطة المركز كما هي بالحقيقة طبيعة الكروي لكنهُ ليس كرويًّا حيث بُعد نقطة زواياهُ هو مختلف عن بُعد نقطة الاطراف عن المركز. فالنتيجة اذاً صادقة صوريًا لكن المقدمة كاذبة ماديًّا . فالعقل هنا لم يغلط بحسب ذاتهِ نظرًا للنتج لكن الغلط صدر من سوء استعمالهِ في عجلة الحكم . وهذه الرداءة تنتج امامن عناد الارادة او من تملقها من الاشياء الحسية الشهوانية كما يظهر في اصحاب البدع والكفر الذين يستمر العقل دائمًا يصرخ ضدهم لكن ارادتهم تصمّ اذنيها عن هذا الصراخ هكذا العقل دائمًا يهتف نحو الشهواني انهُ لا يجوز ارتكاب الفحشاء الغير الماذون من الشريعة . واما الارادة المملقة من الشهوة تحكم انهُ خيرٌ .

ولذلك يجب التمتع بهِ . ثم انهُ يكفي لهذا الحد التكلم عن القوة العقلية فلنتكلم اذاً عن القوة المشابهة لها

الفصل السادس

في القوة المشابهة للقوة العقلية

ان الاختبار والحس الباطن يعلماننا بانهُ يوجد فينا قوة تشابه القوة العقلية وذلك حينما ندرك رباط الحقائق الجزئية مع بعضها . وقد اعتاد الفلاسفة المتجددون ان يسموا هذه القوة القوة المشابهة للقوة العقلية والفرق بينهما وبين العقلية هو ان العقلية تكشف الرباط مع الحقائق الكلية واضحاً واما هذه فتكشفهُ مع الحقائق الجزئية بارتباكٍ . مثلاً كقولنا كل بسيط لا يحتاج الى اجزاء يتركب منها فحينئذٍ نفهم ان طعمة العسل لا تحتاج الى اجزاء تتركب منها . فصحة هذه القضية تتوقف على صحة القضية الكلية اي كل بسيط لا يحتاج الى اجزاء يتركب منها ولذلك نتيقن ان طعمة العسل لا تحتاج اجزاء لها لاننا لا نستطيع ان نشرحها بوجهٍ من الوجوه لمن لا يكون ذاقها قط و بعكس ذلك نشرح شراب السكنجبيل لمن لا يعلمهُ بايراد اجزائهِ اي العسل والخل والنعنع واما حينما نشاهد الشمس عند غروبها في ايام الشتاء محاطة بغيوم واشعة فنحكم انهُ في اليوم المقبل يكون عاصف هواء ومطر وذلك لان حاسة البصر تقدم لنا الهيئة الحاصلة عليها الشمس ثم ان الواهمة تعيد هذه الصورة في النفس وتجدد معها رفيقتها اي حصول الهواء العاصف مع المطر التي كانت ادركتهُ قبلاً مرافقاً لهيئة الشمس الملتفة بالغيوم والشعاع ثم ان المخيلة تفرق هذه الصورة اي صورة عاصف الهواء والمطر الذي كان مرافقاً لصورة الغيوم قبلاً وتركبهُ مع الصورة الغيومية المشاهدة حالاً فالنفس اذ ذاك تحكم انهُ يكون المطر وعاصف الهواء غداً وحينئذٍ يكون انكشف لها رباط حقيقة المطر والهواء مع حقيقة الصورة الغيومية لكن كشفاً مقتماً حيث ان النفس لا تعلم علة هذا الرباط والاقتران واضحاً كما نعلم ذلك في النتائج الصادرة عن مقدمات كلية حيث ان علة رباط النتيجة مع المقدمة الكلية

هي ظاهرة واضحة اذ ان النتيجة تحتوى ضمن القضية الكلية . مثلاً كما في هذا القياس كل انسان هو حيوان ناطق والحال ان زيداً هو انسان فاذاً هو حيوان ناطق فحقيقة الحيوانية الناطقة التي حكمنا بها على زيد في النتيجة هي مرتبطة بحقيقة القضية الكلية اي كل انسان هو حيوان ناطق ووضوح هذا الرباط من حيث ان زيداً بما انهُ انسان هو مندرج تحت القضية الكلية اي كل انسان وفرد من افرادها . ومن المعلوم ان الحكم الذي يجري جوهرياً على الافراد جميعًا يجري على كل فردٍ بمفردهِ فهذا شان القوة العاقلة اي انها تستنبط النتائج من القياسات الكلية وبعكس ذلك القوة الشبهية القوة العاقلة تستنبط النتائج من القياسات الجزئية . فالقياس الكلي هو ما كانت احدى مقدماتهِ قضية كلية كالقياس المقدم ذكرهُ واما القياس الجزئي هو ما كانت جميع مقدماتهِ جزئية كهذا القياس لما كانت الشمس محاطة بغيومٍ واشعة مرةً قد صدر هواء عاصف ومطر والحال انها الان هكذا فاذاً سيصدر هواء عاصف ومطر فالقضية الاولى في هذا القياس تستمر جزئية لانها لو كانت كلية كاذبة فلا يقال كلما كانت الشمس محاطة بالغيوم والشعاع يحصل المطر لانهُ احيانًا تكون محاطة هكذا ولا يحصل مطر . ثم انهُ لا ريب ان بعض الحيوانات تشترك معنا في هذا القياس الجزئي كما يرى ذلك في الكلب حينما يرى صاحبهُ مدَّ يدهُ الى العصا فيتفلسف هكذا انهُ قبلاً مع هذه العلامة اي رفع العصا قد حصلت لي الاذية والان من المعلوم هذه العلامة موجودة فاذاً ستحصل لي الاذية ايضًا ولذلك يفر هاربًا

الفصل السابع

في الارادة والاختيار المعتوق

انهُ بقولنا ارادة واختيار معتوق نعني تلك القوة التي بها النفس تستطيع ان نقبل ذلك الخير المقدم لها او تنتخب احد الخيرين المقدمين لها او ان لا تقبل ولا واحدًا منهما . وقولنا ان تقبل الخير لانها لا تستطيع ان تقبل الَّا ما كان خيرًا سواء كان ذلك الخير محسوسًا او عقليًا . مثلاً لنفرض انهُ قُدّم لزيد ساعتين

الواحدة ذهبية والاخرى فضية فزيد هنا يستطيع ان يفضّل الذهبية على الفضية حيث ان الذهب اشرف معدنًا من الفضة. ويستطيع ان يفضّل الفضية على الذهبية اذا كانت اقوى تركيبًا واشدّ آلاتٍ هكذا ايضًا يستطيع ان لا يقبل ولا واحدة منهما لكي لا يكون ملتزمًا لمنّة المهديّة. فهذه القوة التي بها النفس تفضّل الخير العقلي على الخير المحسوس. وبالعكس اي تفضل الخير المحسوس على الخير العقلي. مثلاً تستطيع ان تفضل الصيت الصالح والسمعة الحسنة على اللذة الحاضرة الحسية الوقتية وتستطيع ايضًا ان تفضل اللذة الحاضرة الحسية على الخير العقلي المزمع. وفي هذا قائمٌ جوهر الاختيار المعتوق في الارادة اي ان الارادة اذا قدّم لها العقل الموضوعات الحاوية الصلاح من حيثيات مختلفة فتستطيع ان تختار ايما شاءت من الحيثيات. فوجود هذه القوة في النفس الناطقة هو لامرٌ كليّ الوضوح يشهد بهِ الاختبار والحسّ الداخل وصوت الطبيعة نفسهُ. فالفلاسفة القدماء قد ناضلوا محاماةً لهذه الحقيقة حتى ان شيشرون الفيلسوف الروماني التزم ان ينكر علم الآلهة السابق بالاشياء لكي يثبتها حيث انهُ لم يستطع ان يوفق العلم السابق العديم الخلل مع الاختيار المعتوق ثم ان هذه الحقيقة قد ازدادت وضوحًا وبرهانًا من عهد الديانة المسيحية حيث ان الفلاسفة المسيحيين في العهد القديم قد ناضلوا عنها لحمايتها بكل اجتهاد حتى الى دهرنا هذا فلاسفة عصرنا يحامون هذه الحماية نفسها انما الخلاف بينهم هو فقط في ماهية هذه القوة. فالفيلسوف ليبنيسيوس اللوطراني المذهب مع جماعة كثيرين من اصحابهِ جعلوا جوهرها قائمًا في المشورة العقلية فقط متفلسفين هكذا. ان النفس بما ان موضوع سعادتها هو الخير فلا تستطيع ان ترفض ذلك الموضوع الخيري الذي بواسطة مشورة العقل تراهُ واضحًا جليًا وان عقابها وثوابها قائمان في اعتناق هذه المشورة او اهمالها وقت المحاربة التي تقع عند استحضار الموضوعات للنفس. مثلاً الميل للفحشاء الغير الماذون من الشريعة والكف عنهُ محافظةً على طاعة الشريعة فاذا اسرعت النفس اليهِ قبل مشورة

العقل الذي يضع هذين الحدين في كفتي الميزان ويخاطب النفس هكذا. ان الخطا هو لذة جسمية عابرة واما الكف عنهُ اولاً هو الخضوع للشريعة العامة الآمرة بان لا تفعل بالناس ما لا تريد ان يفعلوا بك. ثانياً المحافظة على فضيلة المروة والصيت الحميد. اخيراً تهذيب النفس وكفها عن التطوح بالملكات الردية ومسك لجامها لتقف عن جموحها عند مركز الحدود الادبية فحينئذٍ على راي الفلاسفة المقدم ذكرهم ان النفس لا بد ان تعتنق هذا الخير الاعظم ضرورةً وتفضلهُ على الخير الاول الذي حينئذٍ يظهر لها شرٌ. واما كرتسيوس الفيلسوف الفرنساوي الاصل مع جماعةٍ وافرة من تابعيهِ يرفضون هذا الراي ويقولون ان النفس لا تزال مخيرةً ولها قوة ان تشاء وان لا تشاء بعد هذه المشورة ايضاً حيث انهُ على راي هولاء الفلاسفة المعظمين ان النفس موضوع سعادتها الحقيقي هو الخير الغير المتناهي فلذلك لا يمكن ان تقف في اختيارها عند الخير المتناهي مهما كان عظيماً. على ان الخير المتناهي ما دامت النفس في رباط هذا الجسد لا تستطيع ان تدركهُ واضحاً. ولذلك كما نشاهد بالاختبار انها غالباً تفضل الخير الحسيّ الحاضر على الخير العقلي كما تفضل عناق الجميل المخالف الشريعة على الصيت الصالح والذكر الحسن حيث ان الوجه الجميل هو صورة محسوسة عيانية تنهض في النفس هيجان الشوق باشد عزمٍ. والقوة الوهمية بتجديد هذه الصورة واستحضارها للنفس ايضاً تزيد الشوق التهاباً واضطراماً. واما صورة الصيت الصالح من حيث انها صورة مجردة فتحضر للنفس كانها غائبة وغالباً تكون صورة كنائية اي انها تحضر للنفس بواسطة اللفظ الذي يدل عليها فلذلك لا تهيج في النفس ذلك الشوق الذي تهيجهُ الصورة الحسية وهذا هو السبب عينهُ الذي لاجلهِ تفضل غالباً الخيرات الحسية الحاضرة على تلك الخيرات العقلية التي ندركها تحت حجاب الايمان على ان علماء الشرائع والذمة لا ينتظرون في الفعل تلك المشورة العقلية المديدة لكي يحكموا على فاعلهِ عقاباً فقط يعفون من الذنب ذلك الفعل الكائن في الدفعة الاولى الذي لا يحصل فيهِ مشورةٌ

عقلية كليًا ويحكمون على الفاعل ثوابًا او عقابًا حينما يكون الفعل مقترنًا مع ادنى انتباهٍ من العقل . فاذًا الاصح ان الاختيار المعتوق هو قائمٌ بسيادة الارادة التي تختار ان تنضل من الخير المتناهي ما نشاء . مثلاً تنضل الطعام اللذيذ المضاد للصحة على الصحة عينها وبالعكس

الباب الثالث

في اتحاد النفس مع الجسد وفيهِ اثنا عشر فصلاً

الفصل الاول

في علامات هذا الاتحاد

انهُ في حال اتحاد النفس مع الجسد نشاهد بواسطة الحواس الخارجة والحس الباطن جملة علامات تصدر من هذا الاتحاد . اولاً ان النفس باول دقيقة الاتحاد تبتدي ان تتصوَّر الصور الجسمية من الموضوعات التي تنفعل بالحواس فاول هذه الحواس هي حاسة اللمس حينما الجنين يبتدي ان يلامس جوف امهِ وان كانت الام لا تحسُّ بهذه الحركة للطافتها وضعفها الاَّ بعد زمانٍ . ثم يتدرَّج الى حاسة الذوق والشم والسمع والبصر وهذا هو السبب عينهُ الذي لاجلهِ لا نستطيع ان نتصوَّر صورةً عقلية بدون ان الوهم يخلطها بصورة محسوسة . مثلاً لما نتصور الله عزَّ وجلَّ يخطر في بالنا حالاً شيءٌ كبير عظيم الامتداد من حيث ان النفس اعتادت اولاً على تصوُّر الجسميات . وهذا هو السبب عينهُ الذي لاجلهِ نرى سيادةً لحاسة اللمس على باقي الحواس لانها مبدا لتأْثر النفس ولذلك نمد اليد طبعًا لنمس ذلك المحسوس المختص بحاسةٍ اخرى . مثلاً كحاسة البصر والشم فكاننا نظن اننا لا نستطيع ان نميز اللون او الرائحة ما لم نجمع حاسة اللمس مع الحواس المختصة بها . ثانيًا ان الصورة تستمر في النفس ما دامت

الموضوعات الخارجة تفعل بالحواس . مثلاً يستمر شمُّ رائحة الورد ما دام الورد قريبًا من حاسة الشمّ . ثالثًا حالما تحصل الحركة في الحواس من الموضوعات الخارجة فالنفس تدرك الصورة وتنسبها للموضوع الخارج حسب الزمان والمكان . رابعًا تلك الصور التي تقدمت للنفس من الحواس فاذا استحضرت للنفس ايضًا بعد غيبوبتها عن الحواس بواسطة القوة الوهمية يقوم في النفس ايضًا ذكر هذه الصور انها حصلت قبلاً . خامسًا تلك الصور التي توافق خير الجسد والنفس تقيم في النفس لذةً . واما التي تضاد هذا الخير تقيم بها المًا ووجعًا . فالتي تقيم اللذة تحثُّ النفس على اعتناقها . واما التي تقيم الألم والوجع فتنهض بها الكراهة والهرب عنها . سادسًا تلك التي تحثُّ النفس على اعتناقها تحدث في الوجه تبسمًا وضحكًا . واما التي تحثها على الهرب عنها تحدث تقطبًا واحيانًا تقيم في الجسم ارتعاشًا ورجفةً . مثلاً كالبرد الشديد والخوف المهول . سابعًا الصور التي تخلقها النفس من موضوعاتٍ تتبع دائمًا حركات الموضوعات في الحواس . مثلاً ندرك رائحة الورد ونميزهُ عن موضوعٍ اخر سواهُ باكثر وضوح كلما كان اقرب لحاسة الشم وبعكس ذلك اذا كان بعيدًا . ثانيًا الجسد يتبع امر النفس بجميع حركاتهِ وسكونهِ ما عدا حركة الحيوة ودوران الدم الطبيعي الناتجين باضطرار من النظام الاول للجسد . واما باقي الافعال فيطيع بها امر الارادة فيتحرك ويسكن في جميع اجزائهِ حسبما يتعين لهُ الامر . فهذه الافعال والحوادث جميعها التي نحس بها وندركها بالاختبار والوجدان فهي محققة ومسلمة من الجميع لكن الاختلاف والجدال هو واقع على علة هذه الافعال فالفلاسفة القدماء كفيثاغورس وسقراط وافلاطون وطاليس وسينكا وشيشرون مع تبعتهم من الفلاسفة ذوي الراي قد اعتقدوا جميعًا ان هذه الافعال لايمكن صدورها عن المادة مهما تلطفت ورقَّت ولذلك اعترفوا براي واحد انهُ يوجد روحٌ بسيط متحد بالجسد وهو جوهر مختلف بالذات والنوع عن المادة ليمكن صدور هذه الافعال عنهُ . وقد تبع راي الفلاسفة المقدم

ذكرهم جمهور من اعيان الفلاسفة المتجددين منهم كرتسيوس ونفطون وكلركيوس وليبنيسيوس وما لبرنشيوس وسلوانس . واما الذين خالفوا هذا الراي من الفلاسفة القدماء فهم اوربيدس وديوجانس وناكساكوراس وديموكريته وابيكورش وغيرهم . ومن المتجددين ابوبسيوس ركولانضو وضوضقللو وكلركيوس وفولتير واخرون كثيرون فهولاء جميعًا الذين اعتقدوا الخلاف لا يعرفون في الوجود سوى المادة فقط واما الروح عندهم فهو امرٌ خيالي لا حقيقة لهُ . فديموكريته وابيكورش اعتقدا ان هذا العالم الجسمي كان بطريق الصدفة والاتفاق فمن مفاعلة اجزاء المادة في كل الازلية صدف حصول الاجزاء على هذا النوع من الاجتماع . وهكذا المادة من حركتها الذاتية اكتسبت هذا الترتيب بدون ان تحتاج الى علة اخرى خارجة عنها تنوّع لها الحركة وتحدد فيها التركيب . لذلك هذان المنافقان لم يعرفا في الله العظيم حتى ولا حروف اسمائهِ القدوسة . واما الفلاسفة المتجددون الذين اقتفوا راي هولاء واعتقدوا معتقدهم فانهم وان سلموا بوجود علةٍ خالقة لكنهم بالحقيقة لا يدركون ماذا يقولون عنها . وبما انهم مغلوبون للاقرار بها من كثرة الحِكَم التي كشفتها العلوم الطبيعية والهندسية التي ازهرت بهذه الازمنة في نظام هذا العالم العجيب التاليف فلذلك اضطروا بالاعتراف في علة كلية الحكمة قد ابدعت هذه الموجودات بدون ان يعلموا ان كان لهذه العلة الحكيمة عناية في حفظ وتدبير موجوداتها ام لا . لكن الذي يلوح من تعاليمهم انكار العناية مطلقًا والاولى ان نحكم عليهم انهم لا يبقون في الوجود لله تعالى العزيز الخالق سوى حروف الاسماء فقط ومع ذلك لا يتفقون في هذه الحروف ايضًا . فالبعض يسمونهُ العلة الحكيمة والبعض يطلقون عليهِ اسم الموجود الاعلى ويتفقون مع اخوانهم القدماء ان الروح ليس هو شيءٌ اخر سوى اوهام البشر . وان هذا الراس خالٍ من الافعال الانسانية وهو مفعول المادة الجسمية بواسطة تلطف اجزائها المنظومة والمرتبة بالتاليف لمطاوعة الحركة وقبول سرعتها . فديموكريتي

وابيكورش اعتبرا ان الاجزاء الاولى التي لا تتجزأ لها الحركة طبيعياً وان هذه الاجزاء بواسطة الحركة تحصل على التركيب . فينتج اولاً الجسم الجمادي وهو الكمال الاول في المادة . ثم تتلطف اجزاء المادة بواسطة دقتها وصغرها فتطيع سرعة الحركة اكثر مطاوعةً فينتج الجسم النامي وحينئذٍ تحصل الاجزاء على الكمال الثاني . ثم تتلطف الاجزاء بالدقة والصغر فحينئذٍ تحصل الحركة الاكثر سرعةً وينتج الجسم الحساس وهو كمال المادة الثالث . اخيرًا يزداد تلطف الاجزاء بالدقة والصغر وتحصل الحركة اكثر سرعةً فينتج حينئذٍ المزاج اللطيف في هذا الكمال الثالث اي في الجسم الانساني . فالنفس الانسانية على راي هولاء القوم ليست شيئًا اخر سوى دقة ولطافة في المادة . ويشرحون الافعال الانسانية على هذا النمط اي انهُ حينما تحاكك الاجزاء الصادرة من الموضوعات الخارجة مع اطراف الحواس فلسبب لطافة الاجزاء الدموية المحشوة بالعروق ودقتها وصغرها تطاوع قبول الحركة فتسرع حالاً الى جذر العروق الكائن في مركز النخاع عند العتبة الغضروفية فهناك تحصل مفاعلةٌ اخرى جديدة من المركز بالقوة الدافعة ومن ذلك تنتج جميع التصورات . واما الكراهية واللذة والنفور والقبول فهذه جميعها تحصل بواسطة المفاعلة المقدم ذكرها حينما تتصل الحركة الى القلب فيرادُّ القلب حينئذٍ بالقوة الدافعة فتصدر اذ ذاك الرغبة والشوق الى اعتناق الموضوع الواردة منهُ الحركة الشهية والكراهية والنفور عن ذلك الموضوع الواردة منهُ الحركة المكدرة . والنتيجة على رايهم ان جميع الافعال التي تصدر من الانسان هي ناتجة عن الحركة ودفع الحركة وان الجسم الانساني يتكيَّف بهذه الكيفيات ما دام حيًّا ومتى فارقته الحيوة بالموت تزول هذه الكيفيات جميعها وهذا معنى القول القديم . ارحامٌ تدفع وارض تبلع وها نحن ناخذ بدحض هذه الاراء الفاسدة

الفصل الثاني

في ان الحركة الذاتية لايمكن صدورها عن المادة

ان الاختبار يعلمنا بان جميع الاجسام الحيوانية خصوصاً الجسم الانساني تتحرك بذاتها والمراد بالحركة الذاتية هي الصدور من حيز السكون الى حيز الحركة ومن حيز الحركة الى حيز السكون . والحال ان هذه الحركة الذاتية لايمكن وجودها في المادة والا لاجتمعت المناقضات في شيء واحد لانهُ ذاتي للمادة المحافظة على الحال الحاضر فلو كان لها الحركة الذاتية طبعاً ايضاً لاقتضى ان تكون بالحركة والسكون معاً. وهذا محال لان المادة من شانها متى كانت في السكون ان لاتستطيع ان تخرج الى الحركة ما لم تتخذها من موضوعٍ اخر خارج عنها . وهكذا متى كانت في الحركة لاتستطيع ان تكف عنها ما لم يكفها موضوعٌ اخر خارج عنها . مثلاً عقرب الساعه لايستطيع ان يتخذ الحركة من ذاتهِ بل من الجزء القريب اليهِ وهذا الجزء من جزءٍ اخر وهلمَّ جرًّا الى الجزء الاخير اي الزنبرك الذي تبتدي الحركة منهُ. وهذا الجزء لايتحرك من ذاتهِ لكن يجهد للحركة من حيث انهُ مغصوب عن طبعهِ ومحصور في الظرف المرتبط بهِ الجنزير فحينما يجهد ليمتد حسب طبعهِ فيحرك جزء الجنزير القريب منهُ وهكذا تتصل الحركة في الاجزاء الى العقرب فهذه الحركة لاتنتهي ما لم نبطل من اصلها اي بانحلال الجنزير كلهِ عن ظرف الزنبرك او يمانعها ممانع خارج وهكذا قل في كل آلةٍ صناعية مهما كانت في دقة الصناعة ودقة الاجزاء. مثلاً تلك السلحفاء التي كانت تنظف ازقة القسطنطينية فحينما كانت توضع في الحركة فلو لم يكفها مانعٌ اخر ويغير جهات الحركة فيها لدامت في تلك الجهة التي تحركت لها الى اخر دور العالم. على ان اجزاء المادة الاولى لو كانت الحركة ذاتية لها لما كان قط صدر جرمٌ من الاجرام الى الوجود لانهُ اذ ذاك لما كانت التقت الاجزاء مع بعضها حيث ان كل الاجزاء تكون في سرعة واحدة وجهةٍ واحدة من الحركة لانها من حيث كونها اجزاء غير متجزية وليس لها شكلٌ ولاهيئة فلم يكن سبب حينئذٍ يميزها عن بعضها فلذلك كانت تكون جميعها في سرعة واحدة وجهةٍ واحدة من الحركة ولذلك كان يستمر بينها ذلك البعد الذي كانت عليهِ قبلاً . ولكن من حيث ان الخالق

المحرك الاول وضع الحركة في بعض الاجزاء وابقى البعض على حسب طبعهِ في السكون فلذلك حصل اجتماع المتحركة من الساكنة وصدرت الاجرام بالتركيب. فاذاً من حيث ان اجزاء المادة الاصلية ليس لها الحركة الذاتية من طبعها فلا يمكن ان تتخذها بواسطة التركيب لان التركيب لا يقيم في المركَّب سوى الكيفيات العرضية كالصورة والهيئة واختلاف الوضع. والحال ان العلة لا تستطيع ان تصدر معلولاً الّا ما كان في طبعها ونوعها فكيف اذاً يمكن للكيفيات العرضية ان تصدر معلولاً جوهريًّا حيث ان الحركة الذاتية هي معلول القوة الجوهرية بل بالحري ينتج من كيفية التركيب اجتماع القوة الذاتية المختصة باجزاء المادة وتقوية القوة المضادة اي القوة المحافظة على الحال الحاضرة فينتج من ذلك جليًّا ان الذي يحرك فينا اليدين والرجلين وباقي اجزاء الجسم وينقل الجسم كلهُ من مكان الى اخر ويقطع الحركة كليًّا او يغير نوعها مع الاتجاه حسبما يشاء هو شيءٌ اخر متميز جوهريًّا عن المادة وهذا هو الذي ندعوهُ روحًا حيث يتحرَّك ويحرِّك روحيًّا بدون ملاحظة الحواس على الاطلاق لاننا ننهض من الفراش ونذهب للمسجد لاقامة الصلوة الواجبة لعبادة الخالق بدون ان نتحرك لذلك من احدى الحواس بل ان حركتنا تتمحَّض لاجل الصلوة التي هي شيءٌ روحي صرفٌ. فان قلت ان الروح شيءٌ بسيط لا جزء لهُ فكيف يمكن ان يتحاكك مع اجزاء الجسم ويجعلهُ في الحركة. فنجيب. ان نوع الحركة التي تنتقل من جسمٍ الى جسمٍ اخر هو بالحقيقة بطريق التحاكك لكن لا ينتج من ذلك ان كل حركة لا تكون الّا بطريقة التحاكك وذلك ظاهر البيان لان الخالق الذي منح الحركة للمادة واخرجها من العدم الى الوجود هو روحٌ بسيط صرفًا. فالحركة التي وضعها فيها ضرورةً ليست هي على سبيل التحاكك. فاذاً بقياس التمثيل والنسبة تكون نسبة الحركة التي تفعلها الروح في جسمنا كنسبة الحركة التي وضعها الله في المادة. وعدم ادراكنا النوع لا يبيح لنا انكار الذات كما ان عدم ادراكنا نوع الخلقة لا يبيح لنا انكار الخلقة عن الخالق

الفصل الثالث

في ان الاحساس او التصور لا يمكن ان يصدر عن حركة المادة

انهُ على راي ديموكريته وابيكورش ان الحسّ او التصور يصدر عن مفاعلة الحركة ورد الحركة من الاجزاء اللطيفة الدقيقة الكائنة في النخاع . والحال ان الصورة المحسوسة لا يمكن صدورها عن مفاعلة الاجزاء بالحركة ورد الحركة لاننا ان سلمنا ان الصورة الواحدة يمكن صدورها عن الحركة وردّها لكن لا نسلم ان الصور الكثيرة المجتمعة معاً يمكن صدورها عن ذلك لانهُ ان امكن صورة الورد التي تدرك بحاسة البصر تصدر عن الحركة وردها لكن لا يمكن ان صورة الورد الواردة للنفس بحاسة البصر مع رائحتها الواردة بحاسة الشم ورطوبة محاككتها بحاسة اللمس في زمنٍ واحد معاً تكون صادرة من حركة الاجزاء ورد الحركة لانهُ اما ان تكون الحركة في جزءٍ واحدٍ واما في ثلثة اجزاء فالاول باطلٌ لانهُ لا يمكن ان جزءًا واحدًا يتحرك ثلث حركات مختلفة في زمنٍ واحد حيث ان الحركة التي تصدر صورة اللون هي غير الحركة التي تصدر صورة الرائحة وهما غير الحركة التي تصدر صورة الرطوبة والاّ لكان اللون والرائحة والرطوبة شيءٌ واحدٌ حيث انهُ في هذا الحادث ينبغي حصول هذه الثلث الصور معاً في النفس في برهة واحدة لان في البرهة عينها تكون رطوبة الوردة ماسة سطح الانف ومشمومة رائحتها بهِ ومنظورٌ لونها بالاعين . وهكذا الثاني فاسدٌ ايضاً لانهُ حينئذٍ ينبغي ان تكون صورة اللون في حركة جزء ٥ا٥ وصورة الرائحة في حركة جزء ٥ ب ٥ وصورة الرطوبة المحسوسة في حركة جزء ٥ ج ٥ فحينئذٍ جزء ٥ا٥ يحتوي صورة اللون فقط بدون صورة الرائحة والرطوبة . وجزء ٥ ب ٥ يحتوي صورة الرائحة بدون اللون والرطوبة وجزء ٥ ج ٥ يحتوي الرطوبة بدون الرائحة واللون . والحال اننا نحسُّ في انفسنا بشهادة ضميرنا ان واحدًا فردًا محضاً يحوي في الزمان عينهِ الصور الثلث معاً . فهل ان ا ب ج اخبر والبعضهم بعضاً عما كل واحدٍ منهم حاوٍ من الصور . وليت شعري باية

لغةٍ تكلموا مع بعضهم ومن علمهم هذه اللغة . وأفليس الاولى ان يقال ان هذه الاجزاء هي كمرايا قدمنَ الصور المطبوعة في كل واحدة منهنَّ الى ناظرٍ خارج عنهنَّ وهذا الناظر هو الفرد الواحد البسيط الذي ندعوهُ روحًا . واذا فرضنا احدًا واقفًا على مكانٍ عالٍ وناظرًا على حدّ ملء نظره تحتهُ مرجًا كبيرًا اخضر ملاصقًا لمساحة رملٍ احمر ويعلوها زراقة البحر مع صور قلوع المركب المتحركة والسائرة فيهِ بحركات وجهات مختلفة فبالحقيقة ان بهذا الافتراض يكون نظر الناظر ممتدًّا ومحتويًا على صورة نصف سطح البسيطة فهل يمكن لعقل عاقل ان يعتقد ان جميع الصور الموجودة في نصف البسيطة المقدم ذكرها يمكن احاطتها بجرمٍ صغير كجرم الباصرة الذي هو اقل واصغر جدًّا من حبة العدس الصغيرة بدون ان تختلط هذه الصور مع بعضها وتتشوَّش منعكسةً على بعضها بعضًا . والحال ان الناظر المفروض كما يشهد لنا الاختبار ينظر جميع الصور المقدم ذكرها معًا وكل واحدة منهنَّ متميزة عن الاخرى بغاية الوضوح . مثلاً ينظر الاخضر متميزًا عن الاحمر والازرق متميزًا عن تلك المراكب السائرة فيهِ وقلعها ابيض وكل مركبٍ متميز عن الاخر بالمقدار وجهة السير . وانما الاولى للعاقل الاعتقاد ان هذه الصور جميعها من عظم مقدارها هي مستحضرة لواحدٍ بسيط غير متحيز في مكانٍ يمكنهُ ان يقبلها بدون تشويش ولا اختلاط . لانهُ على الحقيقة ان اختلاط الصور وتشويشها لا يصدر الاَّ من مواضيع الاجزاء المختلفة لان المصور الذي يرسم صورة الورد والياسمين فانهُ لا يستطيع ان يضع صورة الياسمين في المكان عينهِ الذي وضع بهِ صورة الورد والاَّ لاختلطت الصورتان معًا . وهكذا اذا صوَّر صورة الورد في مكانٍ وصورة الياسمين في مكان اخر فلا يستطيع ان يرسم في موضعهما صورة السوسن والاَّ لاختلطت الصور الثلث وتشوشت فلا يعود حينئذٍ صورة ورد ولا سوسن بل ينتج صورةٌ جديدة مختلطة من هذه الصور الثلث . وبخلاف ذلك البسيط الذي لاجزء لهُ ولا موضع متحيز مشغول من ابعاد الجسم فانهُ يقبل صورًا مهما كانت متعددة بدون

اختلاطٍ ولا تشويش وهذا هو الفرد الواحد الذي ندعوهُ روحًا

الفصل الرابع

في ان الذكر وتصور التصور لا يمكن صدورها عن الحركة وردّ الحركة

ان الذكر هو رجوع استحضار الصورة القديمة للنفس مع الشعور بانها قديمة والحال ان الحركة وردّ الحركة وان كانتا تتقدمان على الصورة الحسية والصورة الوهمية لكنهما لا تجتمعان قط مع الصورة الذاكرية حيث ان الصورة الحسية تصدر بعد الحركة الصادرة من محاككة الموضوعات الخارجة مع الحواس في الكلل الاخيرة الطرفيـة في الحشو . والصورة الوهمية تصدر بعد الحركة من الارواح الحيوانية في كلل الحشو الوسطية . مثلاً صورة زيدٍ وصورة عمر لما تتقدمان مرة للنفس بواسطة حاسة البصر فتدعيان حسيتين لانهما تتقدمان للنفس بعد الحركة الصادرة من الموضوعات مع حاسة البصر . ثم انهُ بعد ذلك اذا مرت صورة زيد فقط امام الحاسة المذكورة فالقوة الوهمية تستحضر للنفس صورة عمر رفيقتها سابقًا لانها حينئذٍ تحرك الكلل الوسطية في ذلك الطريق الذي كانت حركة صورة زيد سلكت بهِ مرافقةً لحركة صورة عمر . واما الصورة الذاكرية فهي انتباه النفس ان صورة عمر كانت مرافقة لصورة زيد قبلاً . والحال ان هذا الانتباه هو شيءٌ اخر متميز عن الصورة الحسية والصورة الوهمية المقدم ذكرها والدليل على ذلك انهُ احيانًا تصدر هذه الصور بدون الانتباه المذكور كما يعرض ذلك مرارًا من النسيان الحاجب القوة الذاكرة حيث انهُ اذ ذاك تحضر هذه الصور حقًا للنفس ومع ذلك تستمر جاهلة ومترددة عليها ان كانت تعلمها قبلاً ام لا فاذًا القوة الذاكرية هي شيءٌ روحيٌ صرف لا يتعلق قط بحركة الحواس والوهم مطلقًا وبالتالي لا يمكن صدورهُ عن الحركة الجسمية وردها هكذا تصور التصور لا يتعلق بالحركة مطلقًا فتصور التصور او علم العلم هو حينما نتصور اننا متصورون ونعلم اننا عالمون . مثلاً اذا حضرت صورة زيد للنفس فحينئذٍ يقال ان النفس متصورة . واما اذا احسّت النفس بذاتها انها حاصلة على حضور صورة زيد فهذا

الاحساس يدعى تصور التصور او صورة التصور وحينئذٍ يقال ان النفس متصورة تصورها . وهكذا اذا علمت بان كل مثلث الزوايا هو مساوٍ لزاويتين مستقيمتين فحينئذٍ يقال ان النفس عالمة ذلك واما اذا شعرت بنفسها انها عالمة ذلك قبل ان تنتقل الى تصور او علم اخر فيقال حينئذٍ ان النفس مدركة ما علمتهُ . وهذا يصدر في العلوم الرياضية والطبيعية غالبًا لان طالب هذه العلوم لا ينتقل لحل مشكل اخر ما لم يطمئن على نفسهِ انهُ حلَّ المشكل الاول جيدًا ولذلك يعلم انهُ قد علم فتصور هذا او علم العلم لا يمكن ان يصدر عن الحركة وردّ الحركة بوجهٍ من الوجوه لانهُ اذا فرضنا ان بالحركة الاولى صدر التصور فبالحركة الثانية لا يمكن ان يصدر تصور التصور لان الحركه الثانية ان كانت شبيهة بالاولى فتصدر صورة شبيهة بالصورة الاولى لكن لا تحوى في ذاتها الصورة الاولى لان شبيه الشيء لا يكون نفس الشيء ولا يحتوي نفس الشيء كما ان صورة زيد المرسومة على لوح هي شبيهة بصورتهِ الطبيعية لكن من المحال ان تحتويها في ذاتها وهكذا الجيم التي تكتبها بعد الجيم الاولى هي شبيهة بالجيم الاولى لكن لا تحتويها في ذاتها لان المفرد لا يحتوي في ذاتهِ مفردًا اخر فالجيم الثانية هي فردٌ عدديٌّ بذاتهِ شبيهٌ لفرد عددية الجيم الاولى . والحال ان تصور التصور هو تصورٌ قائم بذاتهِ ويحتوي نفس التصور الاول ايضًا . فان قلت ان التصور هو نفس الحركة وتصور التصور هو عكس الحركة عينها فنجيب . ان هذا باطلٌ لان عكس الحركة لا يحتوي في ذاتهِ الحركة نفسها لكون عكس الصوت المرتد من حائط مجاوب ليس هو نفس الصوت الاول بل هو صوتٌ قائم بذاتهِ شبيهٌ بالصوت الاول ولا يمكن ان يحتويهُ في ذاتهِ لان الصوت الاول هو حركة لجهةٍ معينة وعكسهُ هو حركة لجهةٍ مضادة الجهة الاولى فلا يمكن ان الحركة الواحدة تحتوي الاخرى وهكذا الصورة المعكوسة من المرآة هي شبيهة بالصورة المعكوسة عينها لكن لا تحتويها بذاتها اللهمَّ الاَّ ان تكون حينئذٍ صورة زيد حاضرة للنفس مرة بعد مرة لكون بتصور التصور تكون حاضرة للنفس صورة حاوية صورة زيد معًا

والنتيجة ان تصور التصور لايمكن صدورهُ من حركة الاجزاء بوجهٍ من الوجوه مطلقًا لانك اذا افترضت ان الجزء الواحد يتحرك حركتين مختلفتين في زمن واحد فهذا محال لان الحركة هي قياس الزمان فاذاكان حركتان فينبغي ضرورةً ان يكون زمانان والحال اننا ندرك تصور التصور بزمنٍ واحد فقط واذا فرضت ايضًا ان جزءين لكل واحد منهما حركة كحركة الاخر وفي الزمن الواحد يتحركان معًا فلا تكون جعلت في النفس تصور التصور بل التصور مكررًا كما تكون نظرت على لوحين صورة زيد مكررة فاذًا ينبغي ان تعرف ان تصور التصور لايمكن ان يصدر من حركة جسمية على الاطلاق بل من حركة ذاك الفرد البسيط محضًا الذي لاتقاس حركتهُ مع حركة الاجسام

الفصل الخامس

في ان الحكم لايمكن ان يصدر من حركة الاجزاء

ان الحكم يقتضي ثلثة تصورات . اولًا تصور الموضوع كزيد . ثانيًا تصور المحمول ككاتب . ثالثًا تصور نسبة المحمول للموضوع اي لياقة الكتابة لزيد كقولنا زيدٌ هو كاتب اوعدم لياقتها كقولنا زيد ليس بكاتب وهذه الثلثة التصورات ينبغي ان تكون حاضرة في زمنٍ واحد . فلنفرض كنايةً عن الموضوع والمحمول ولياقة النسبة في الحكم الايجابي ا ب ج فاذا فرضنا ان ا ب ج هي حركات فينبغي ان توجد في جزءٍ واحدٍ بزمن واحدٍ لكي يمكن صدور الحكم . والحال ان ثلاث حركات مختلفة لايمكن وجودها من فاعل واحد في زمن واحدكما برهنا . وقولنا انهُ ينبغي ان توجد هذه الحركات في زمنٍ واحد لانهُ كما يشهد لنا الوجدان والاختبار اننا في الزمان الواحد عينهِ نتصور الموضوع والمحمول ولياقة المحمول للموضوع او عدم لياقتهِ . وقولنا انهُ ينبغي ان يوجد ا ب ج في جزءٍ واحد لانهُ لو وجدت ا في جزءٍ ب وفي جزءٍ اخر ج لما كان استطاع الجزء الذي فيهِ ا ان يحكم بب عليهِ لانهُ لا يعرف ب حينئذٍ . وبالضرورة ايضًا لا يعرف ان كان يليق او لا يليق ب لهُ فكيف يمكنهُ ان يوجب او يسلب عنهُ ما لا يعلمهُ ايضًا في الحكم

الايجابي اي نجمع صورة المحمول مع صورة الموضوع . لاننا حينما نحكم على زيدٍ بانهُ كاتب نجمع صفة الكتابة مع ذات زيد . والحال انهُ لوكانت صورة الموضوع هي حركة وصورة المحمول هي حركة ايضاً لاختلطت الحركتان وصدر عنهما حركة اخرى مركبة منهما ومختلفة عنهما كما تعلّم علماء الحركة . لكن الاختبار يشهد لنا ضد ذلك لاننا قبل الحكم ومع الحكم و بعد الحكم لا نزال نتصوّر كل صورةٍ متميزة عن الاخرى وان كنا نجمع الصورتين معاً . فاذاً لايمكن بوجهٍ من الوجوه ان الحكم يصدر عن حركة ورد الحركة في الاجزاء بل ينبغي ضرورةً ان ننسب الحكم للحاكم العقلي الذي لاجزء لهُ الذي بحركتهِ يستطيع ان يفعل بذاتهِ ما لا تستطيع فعلهُ اجزاء المادة

الفصل السادس

في حلّ الاعتراضات وفيهِ ثلثة اعتراضات

الاعتراض الاول

انهُ لوكان الذي يفعل الافعال في الجسم الحيواني لا سيما الانساني هو روحٌ لكان ينبغي الاّ يمتد ولا ينقص ولا ينمو ولا يزيد حيث ان من طبع الروح ينبغي ان لا يقبل شيئاً من التغييرات التي تراها في الاطفال والشيوخ . فتنظر الطفل في ابتداء طفوليتهِ لا يستطيع الحركة المكانية هكذا يرى انهُ لا يدرك شيئاً ولا يستطيع استعمال الفهم والعقل . وبعكس ذلك كلما نما وكبر تقوّى وتنمو فيهِ الحركة المكانية والتصورات والتمييزات العقلية كذلك الشيخ تضعف وتذبل فيهِ الحركة المكانية والتصورات العقلية الجواب اننا ننكر ان الطفل مطلقاً لا يستطيع الحركة المكانية لانهُ ما عدا انهُ لما كان جنيناً كان يحرك اليدين ويمس جوف امهِ ففي حال ولودتهِ اقلهُ يحرّك الشفاه لقبول الرضاع . وعدم استطاعتهِ لقبول الحركة على مقدار اتساعها لاينتج من المبدا الفاعلي بل من المبدا الانفعالي الذي لا يستطيع ان يقبل ملء الحركة لضعفهِ ورخاوتهِ . هكذا

لا نسلم ان الطفل لا يدرك شيئًا مطلقًا حيث انهُ اقلهُ يدرك ان حلمة الثدي تمنحهُ حيز الحفظ والحيوة فلذلك يعتنقها ويمجها بتلهف ـ. واما عدم استطاعتهِ استعمال القوى العالية كالفهم والعقل فلا ينتج انهُ اذ ذاك ليس لهُ شيءٌ من هذه القوى. بل بما ان هذه القوى تتوقف ضرورةً على الحس والحواس وهذه حينئذٍ لم تكن حاصلة على كمال رتبتها التي تحصل عليها بواسطة نموّها ووصولها الى غاية حدودها فعندما الجسم يتدرَّج برتبة النمو الى البلوغ لغاية الحدود فتبتدي النفس رويدًا رويدًا تنحلّ من رباطاتها وتتوسع بالجلوس على كرسيها وتنظر الانوار التي كانت محجوبة عنها من مضيق منافذ مسكنها. واما في الشيوخ فضعف الحركة ينتج من ضعف الاعصاب التي تقبل الحركة. واما القوة الفهمية فتستمر غالبًا بهم ولا يضعف من القوى الروحية الاَّ ما كان متعلقًا اكثر تعلقًا بالجسم كقوة الذكر التي تتعلق ضرورةً بالارواح الحيوانية المحيطة بالنخاع فتضعف وتذبل من نشوفة وجفاف دسومة الدم الطبيعي ومن هذا جميعهِ لا ينتج سوى شدة تعلق الروح بالجسد

الاعتراض الثاني

ان الجسم النامي بواسطة لطافة الاجزاء يحصل على الحركة الداخلة التي هي درجة من درجات الحركة. فما المانع اذًا انهُ اذا ازدادت اللطافة في الاجزاء يقبل الجسم درجة اعلى من درجات الحركة كالحركات المكانية. فاذًا الحركة المكانية هي صادرة عن لطافة الاجزاء في الجسم الحيواني

الجواب

نجيب بانكار الصغرى والنتيجة معًا. لان الحركة الداخلة التي يكتسبها الجسم النامي بواسطة لطافة الاجزاء لا تغيّر الجسم عن جوهرهِ وخواصهِ الطبيعية حيث ان الجسم من طبعهِ قبول الحركة من اخر. والجسم النامي يستمر على هذه الخاصة الطبيعية لانهُ يقبل التدريج والنمو بواسطة حركة الماء والهواء فيهِ. فهذه الحركة هي ممنوحة لهُ من اخر خارجٍ عنهُ اي من الحرارة الشمسية التي تمدّ وتوسع اجزاء الهواء والماء. ومن هذا الامتداد والتوسيع تحصل الحركة الداخلة

المؤصلة والممنوحة من خارج . فاللطافة هي في الاجزاء اذاً او المزاج الذي ينتج منها ترفع الجسم في درجات نوعهِ . فلطافة البزور والجدور في الجسم النامي ترقيهِ في درجات نوعه حيث ان طبع الجسم وجوهرهِ يقتضي قبول الحركة . فاذا كانت الاجزاء كثيفة ضخمة تقبل الحركة بصعوبةٍ وابطاء . واما اذا كانت لطيفة دقيقة فتقبلها بسهولةٍ واشد سرعة . وهذه الحركة الداخلة هي عينها موجودة في الجسم الحيواني ايضاً من حيثية لطافة مزاجهِ النامي الصادرة من دقة الشريانات والاجزاء الدموية الحشوية التي تؤهبهُ لقبول سرعة الحركات في دوران الدم الطبيعي والارواح الحيوانية المقومة الحيوة . فمن هذه الحيثية يستمر الجسم الحيواني محافظاً على خواصهِ الطبيعية الجوهرية لان الحركة في اجزائهِ يتخذها من الحرارة الغريزية الخارجة عن جوهرهِ . ومن هذا يظهر ان لطافة المزاج لا تخرج من يتكيف بها عن جوهر نوعهِ كما ان لطافة المزاج في معدن الذهب لا تخرج الذهب عن خواص النوع الجسمي بل ترقيهِ في درجات ذلك النوع حيث ان لطافة ودقة الاجزاء الذهبية لقبولها سرعة الحركة وسهولتها تتقارب بواسطة قوة الجذب لبعضها بعض اكثر قرباً فيحصل حينئذٍ الجسم الذهبي على درجة عالية في خواص نوعهِ الطبيعية اي الثقل والامتداد فيغدو اوفر ثقلاً وامتداداً من اقران جنسهِ . واما الحركة المكانية فتقتضي ضرورةً تغيير الجسم ونقله عن الخواص الجوهرية الطبيعية واخراجه عن حدود نوعهِ حيث انها تبتدئ من داخل ولا تلاحظ موضوعاً خارجاً تنتظر منهُ الاستعانة لانهُ حينما نكون بالسكون ننهض ونتحرك من غير احتياج الى اخر نستمد منهُ الاسعاف بل بمجرد مشيئة ارادتنا بل بالحري بعكس ما هو مغروس بطبع جسمنا حيث اننا نعاند فيهِ الحركة الموضوعة من خارج لاننا حينما نكون مدفوعين من علةٍ خارجة في مكان منحدر نعاند الدفع ونجهد بالرجوع الى جهة تضاد الجهة التي نكون مدفوعين اليها . والحال ان الجوهر لا يضاد خواص طبعهِ فاذاً الجسم حيث هو جسمٌ مهما اكتسب من التلطيف لا يمكنهُ الحصول على الحركة المكانية

الذاتية . وينتج من ذلك ضرورةً ان الذي يحدث فينا هذه الحركة هو ذلك
الجوهر المخالف ذاتيًّا عن الجسم الذي ندعوهُ روحًا

الاعتراض الثالث

انهُ وان كان بحسب الخواص الجوهرية التي نلاحظها في الجسم لايمكن صدور
الحركة الذاتية وقوة الحس والتصور عنهُ لكن يمكن يوجد بالجسم خواص اخر
جوهرية محجوبة عن معرفتنا تصدر هذه القوى عنها . وهذا لاريب فيهِ لان
خواص كثيرة جسمية كانت مخفية عن الاقدمين وظهرت للمتاخرين فاذًا لامانع
ان تكون الخواص المقدم ذكرها مخفية عنا الجواب نسلم انهُ يوجد
خواص اخر كثيرة في الجسم مخفية ومحجوبة عن معرفتنا لكن ننكر انهُ يمكن ان
يوجد ما بين هذه الخواصات خواص تقتضي الحركة الذاتية والحس والتصورات
العقلية لانهُ وان كان يوجد في الدائرة خواص اخر ايضًا لم تذكرها علماء المساحة
لحد الان . الا انهُ لايمكن ان توجد ما بين هذه الخواص الخفية خاصةٌ تقتضي
التربيع لان ذلك يقتضي المناقضة حيث ان المستدير يقتضي ان يكون لنقط
دائرتهِ بعدٌ واحد متساوٍ عن نقطة المركز . والمربع يقتضي ان النقط الكائنة في
الزوايا يكون لها بعد يختلف عن النقط الكائنة في الاطراف عن المركز لكون
الزوايا في المربع هو اكبر من الاطراف فاذًا لو اجتمع التربيع والاستدارة معًا
في صورةٍ لاقتضى ان يكون في تلك الصورة كل نقط الاطراف لها بعدٌ واحد
وليس لها بعدٌ واحدٌ عن المركز وهذا هو التناقض المستحيل اجتماعهُ كالقاعدة
المشهورة عند علماء المنطق ان النقيضين لايمكن اجتماعهما معًا فهكذا الحال يجري
في خواص الجسم الخفية لانهُ ان امكن ان يوجد فيها خاصةٌ تقتضي الحركة
الذاتية وخاصة تقتضي الحس والتصورات العقلية فينبغي حينئذٍ ان يجتمع التناقض
في الجسم مضاعفًا حيث ان الحركة الذاتية تناقض القوة المحافظة على الحال
الحاضر التي هي خاصة ذاتية للجسم فحينئذٍ تجتمع الحركة والسكون معًا كما برهنا
سابقًا والحس والتصورات العقلية تناقض الامتداد الذي هو من اخص ذاتيات

الجسم حيث ان قوة الحس خصوصاً قوة التصور العقلي لا يمكن وجودها الا في البسيط الذي لا جزء له كما تقدم برهانه . والجسم من خواص جوهره التركيب وكثرة الاجزاء على انه بالحقيقة ان اصحاب المادة يخلطون الروح مع الجسم ويخلعون عن الروح ما له من الصفات وينسبونها للجسم . نعم ان الجسم الانساني هو كمرآة صقيلة قد صاغها الخالق لكي تستحضر للروح صورة الاشياء الجسمية بكل وضوح لكن لا تستطيع ان تستحضر لذاتها كما هو شان المرآة الحقيقية ان تستحصر وتعكس الصور اللاحقة بها للناظر لا لذاتها هكذا ايضاً بالحقيقة ان الجسم الانساني هو كساعة قد اخترعها وابدعها خالق الصناعة لتعلن للنفس قياس افعالها كما ان الساعة الحقيقية تعلن قياس الزمان لمن يستعملها لا لذاتها واذا غلطت لا تستطيع تصلح غلطها بذاتها بل تحتاج ان يصلحها صاحبها . كما ان حاسة البصر تغلط حينما تظهر لنا العصا القويمة الغاطس نصفها بالماء عوجاً . فالعقل يظهر غلط الحواس ويحكم باستقامة العصا ويكشف غش الباصرة الناتج من كثرة الشعاعات الصادرة من الماء الكثيف الى الهواء اللطيف كما قد تبرهن في علم الحركة والفلك فبالحقيقة لولا القوة العقلية لاستمر هذا الغلط دائماً ولكننا نحكم على المستقيم بالاعوجاج ونجمع الضدين فتارةً نحكم بالاستقامة حينما تكون العصا خارج وتارةً بالاعوجاج حينما تكون داخل الماء

الفصل السابع

في نوع الاتحاد

ان الفلاسفة الذين يعتقدون بوجود النفس ويعترفون بانها جوهرٌ قائمٌ بذاته مختلف ومتميز عن جوهر الجسد وان كانوا بهذا يتفقون جميعاً لكنهم يختلفون في نوع الاتحاد ولذلك يوجد خمسة اراء مختلفة في هذا المعنى . فالاول هو راي افلاطون واتباعه . والثاني هو راي المشاة القدماء اتباع ارسطو . والثالث راي كرتسيوس واتباعه . والرابع راي مالبرنشيوس ومن تبعهُ من اصحاب كرتسيوس . والخامس راي ليبنيسيوس وفلفيوس ومن تبعهم . وها نحن ناخذ بايراد هذه الاراء في

الفصول التالية ونشرح ما يرد عليها ونبين اي راي يجب التمسك بهِ ومع ذلك نبقي الحرية للمتامل ان يختار منها ما يشاء حسبما يراهُ موافقاً للعقل وقواعد الفلسفة حيث ان الاتحاد المقدم ذكرهُ هو من اعظم اسرار الطبيعة المكتومة والمحجوبة عن معرفتنا التي يلتزم العقل تسليمها ويعجز عن ادراك نوعها ولذلك لا يوجد رايٌ من هذه الاراء الخمسة يمكنهُ حل المشكلة كما ينبغي ومع ذلك يمكن ان يتفضل رايٌ على الاخر ويقرب لتصديق العقل اكثر من غيرهِ

الفصل الثامن

في راي افلاطون واتباعهِ

ان افلاطون زعم ان هذا الاتحاد يقوم من ثلاثة اشياء . اولاً الجسم . ثانياً النفس الحساسة . ثالثاً النفس الناطقة . فالنفس الناطقة في هذا المركب هي كرئيس في المركب والنفس الحساسة تمنح الحس والحيوة للجسم وتستمر النفس الناطقة ملازمة تدبير المركب المقدم ذكرهُ ما دام الجسم حياً . ثم انهُ في موت الجسم ينحل رباط النفس الحساسة عن النفس الناطقة وتتلاشى حينئذٍ الحساسة مع ملاشاة الجسد لانها قابلة الموت معهُ وتذهب حينئذٍ الناطقة صاعدة الى مساكن الالهة العليا . فهذا الراي لا يطابق بالحقيقة للعلامات التي نشاهدها ونختبرها بواسطة حس الباطن في هذا الاتحاد حيث اننا ندرك ان افعال النفس الناطقة تتوقف جوهرياً على الجسم وليس اعتبار الجسم معها كاعتبار السفينة مع الرئيس ثم ان هذا الراي قد اعتنقهُ جماعةٌ كثيرة من فلاسفة المسيحيين كالقديس اغوسطينوس وخلافهِ الذين رتبوا تعاليمهم اللاهوتية على موجب فلسفة افلاطون وشرحوا جوهر النفس الحساسة بانهُ شيءٌ متوسط ما بين الروح والجسم وان النفس الناطقة تحتاجهُ كرباطٍ تتوصل بهِ الى الاتحاد مع الجسد وان هذا الجوهر بعد الموت ينحل مع الجسم وقد تداول هذا الراي ما بين فلاسفة المسيحيين القدماء حتى الى حدّ الفلاسفة المشاة المتاخرين الذين اعتزلوا عن راي قائدهم ارسطو ومن حيث انهم لم يستطيعوا ان يفهموا كيف يمكن اتحاد الروح البسيط مع الجسم الكثيف

بدون واسطة فالتجأوا الى هذا الجوهر المتوسط ما بين الروح والجسم وقسموهُ
الى نوعين. فالنوع الاول هو الجوهر اللطيف النامي. والنوع الثاني هو الجوهر
الالطف الحساس . وهكذا اعتقدوا انهُ يوجد ثلثة انفس متميزة كل واحدة عن
الاخرى متحدة في الجسم الانساني اي النامية والحساسة والناطقة . وفي الجسم
الحيواني النامية والحساسة فقط . فبعد الموت تزول النامية والحساسة بزوال
الجسد وتبقى الناطقة حيث انها غير قابلة الزوال. وقد استمر هذا الراي مؤيداً
لحد ظهور كرتسيوس الفيلسوف الذي هدم تشامخ تعليم المشاة وحينئذٍ بدأت
تظهر الاسرار الطبيعية في علم الطبيعيات التي كانت مخفية ومكتومة عن الاقدمين
ولذلك لم يعد هذا الراي مقبولاً بوجهٍ من الوجوه لانهُ اذا كان هذا الجوهر
المتوسط خارجاً عن نوع الجسمية فاما ان يكون روحاً او شيئاً اخر مجهولاً .
فان كان روحاً فلا يمكن اتحادهُ مع الجسم كما اعتقدوا فاذاً لا يفيد الغرض المقصود
منهم . وان كان شيئاً مجهولاً فيستمر اتحاد المعلوم مع المعلوم اقرب للفهم من
الاتحاد مع شيء مجهول وان كان النوع لا يدرك وما عدا ذلك لا نسلم بوجود
متوسطٍ بين الروح والجسم لان هذا المتوسط لا دلالة للعقل عليهِ لا لمياً ولا انياً
وعارٌ على الفيلسوف ان يحكم بشيء لا دليل لهُ عليهِ . ثم انهُ قد تبرهن في علم
الطبيعيات ان النمو يمكن حصولهُ من الحركة الجسمية بواسطة لطافة الاجزاء
ورقتها ونظام رتبتها كما هو ظاهرٌ في ترتيب الجسم الانساني وما كان ممكناً عملهُ
بواحدٍ فيكون عبثاً عملهُ باكثر حسب المثل الفلسفي الدارج فاذاً لا احتياج الى
هذه النفس النامية من حيث ان الحركة والنظام في الجسم الانساني يتكفلان
بقيام وظيفتها. واما النفس الحساسة فاما ان تكون ساكنة في النخاع واما ان تكون
منتشرة في الجسم كلهِ . فان كانت ساكنة في النخاع فينبغي انها من هناك تحرك
الجسم كلهُ وتفيض عليهِ الحيوة وتقبل الحس من اقصى اطرافهِ . والحال ان هذا
يجب بنوع الاولية للنفس الناطقة الاقوى والارفع منها شاناً وان كانت منتشرة في
الجسم كلهِ فيكون الحس الباطن والحس الطبيعي الذي نخبرهُ في انفسنا باطلاً

لاننا حينما نشدّ الساعد برباطٍ شديد فلا نعود نحس بالكف والاصابع الاّ قليلاً ولوامكن الرباط ان يمنع الحركة عن باقي الكلل الحشوية كليًّا لكنا بالضرورة حينئذٍ لانحس شيئًا . على انهُ حينما ننظر الجرح في يد زيد وننظرهُ ايضًا في احدى ايدينا فنحس في انفسنا ان ذلك الفرد الواحد الموجود فينا هو الذي ادرك جرح زيد بدون وجعٍ وهو عينهُ الذي ادرك جرحنا مع وجعٍ فلو كان يوجد مع النفس الناطقة نفسٌ حساسة لكان ينبغي ان نحس بوجود مدركين فينا الواحد استعملناهُ وحدهُ لادراك جرح زيد والاثنان استعملناهما معًا لادراك جرحنا وللاحساس بالوجع . والحال ان المدرك فينا هو واحدٌ فقط كما يشهد لنا الاختبار وهذا الواحد يستعمل قواهُ المختلفة فاحيانًا يستعمل قوة واحدة ويشتغل عن الاخرى وذلك حينما تكون النفس متعمقة ومشتغلة في قوة التامل فلا تستطيع حينئذٍ ان تستعمل قوة اخرى كما يحدث في اكثر الاوقات ان الباصرة لا تنظر ما يحضر لها من الموضوعات ولا السمع يلتفت الى تموج الاصوات حينما تكون النفس مشتغلة بالتاملات الدقيقة وقد ذكر عن ارشميدس الفيلسوف انهُ اذ كان يرسم على الارض اشكال المساحة وحينئذٍ كانت الاعداء تتهجم على امتلاك شيراكوسا وهو لم يحس بكلما جرى حتى اتى الجندي واستل السيف ليقطع راسهُ وكان ذاك الجندي يصوّت وهو لم يزل مشتغلاً بتامله قائلاً لا تعطل اشكالي فلو كان في ارشميدس نفسٌ اخرى حساسة لكان حس بها بكلما جرى لانها حينئذٍ لم تكن مشتغلة بشيء وكان الاشتغال فقط للنفس الناطقة . وللمعترض ان يقول لو لم تكن نفسٌ حسّاسة منتشرة على الجسم كلهِ متحدة مع النفس الناطقة لكان ينبغي اما ان النفس الناطقة تكون منتشرة على الجسم كلهِ واما ان يكون الوجع في الاصبع المحطوم محسوسًا في النخاع فقط لا في الاصبع نفسهِ او اقلهُ ان يكون الوجع متصلاً في العرق كلهِ الى حد النخاع . فنجيب انهُ قد تقدم القول ان القوة الحساسة تخلق الصور الروحية من الحركة المادية بحسب المناسبة النوعية مع الحركة عينها نظرًا للقوة والضعف . والحال ان

الحركة الواردة من حطم الموضوع الخارج للاصبع هي اشدّ واقوى عند الكلل الاولى الكائنة باطراف الاصبع عما هي في باقي الكلل المتصلة بالحشو فلذلك القوة الحساسة تخلق صورة الوجع وتستحضرها للنفس من المكان الذي طرأ عليه العنف اقوى من باقي كلل الحشو وعند وجود القوي والضعيف معًا لا يحس الاَّ القوي كما انهُ عند اجتماع الصوت الخشن العالي مع الرفيع الهمس لا يسمع الاَّ الخشن العالي هكذا النفس لا تحس الاَّ بالوجع الشديد عند اطراف الاصابع وان كان متصلاً في العرق كلهِ على انهُ ان امعنا النظر جيدًا نجد ان النفس من حيث هي في جوهرها لا تقبل الوجع الجسمي لكن تحس بهِ من حيث اتحادها مع الجسد الذي يستقي منها الحيوة . والاولى ان يقال ان الذي يحس بالوجع حقًّا هو المركب من كليهما الذي يقيم منهما شخصًا واحدًا . فيقال الانسان يتوجع كما يقال الانسان يضحك لان الوجع والضحك يردان عليهِ من طبيعتهِ الانسانية اي النفس والجسد المركب منهما

الفصل التاسع

في راي اتباع ارسطو

ان ارسطو قد حدَّ النفس الانسانية وعرَّفها بانها صورة جوهرية فائضة على الجسد كلهِ . لكن من حيث ان هذا الفيلسوف اعتبر المادة اعتبارًا يفوق الحد لانهُ ما عدا وصفهُ اياها بالقدمية اعتبر فيها قدمية الحركة ايضًا فكانهُ بهذا استودع في حضنها كل الصفات التي تخص الخالق فلذلك لا يبعد عنهُ انهُ يكون استودع بها ايضًا صفات النفس الانسانية ولا فرق بينهُ وبين اصحاب المادة الاَّ بالالفاظ فقط حيث انهم اي اصحاب المادة لقبوها بانها مزاج لطيف بالجسد كلهِ وهو دعاها صورة جوهرية فائضة على الجسد كلهِ . وقد اعتنق اتباع ارسطو راي معلمهم وهكذا جماعة المشائين الاقدمين اعتقدوا ان النفس صورة جوهرية للجسد وهي كلها في كل الجسد وكلها في كل جزء من اجزاء الجسد . والحال ان هذا النوع من المذ والجزر اي كلها في الكل وكلها في كل جزء من

اجزاء الكل ماعدا ان ليس لهُ صورة في الوجود يستطيع ان يدركها الفهم البشري
هو مستحيل ايضاً لانهُ ان كان كلها في كل الجسد فينبغي ضرورةً ان بعضها يكون
في بعض الجسد حيث ان الجوهر المخلوق لا يمكن وجودهُ طبيعياً في مكانين
معاً . وقد احبَّ هذا الراي جماعة كثيرة من علماء المسيحيين قديماً ولم يشعروا
بما هو مكنون بهِ من الغش حيث انهم فهموا ان الصورة الجوهرية راجعة للكل
المركب من الجوهرين اي الانسان المركب من النفس والجسد . وكم من الفرق
ما بين القول ان النفس صورة جوهرية للجسد والقول انها صورة الانسان
المركب من النفس والجسد لانها بحسب القول تكون كالهيئة الحاصلة في الشخص
المرمري التي تبقى ببقائهِ وتزول بزوالهِ لانها تكون عرضاً قائماً بجوهر الجسم .
واما على القول الثاني فتكون جزء المركب الذي يبقى بذاتهِ بعد زوال التركيب
نعم انها حينئذٍ تحتاج الى شخصية جديدة تقوم بها عوض التي كانت قائمة بها مع
المركب كما ان الجزء الاخر الذي هو الجسد يحتاج الى سندٍ يقوم بهِ ايضاً

الفصل العاشر

في راي كرتسيوس

ان هذا المعلم المدقق الذي قد رفع الفلسفة الى درجات المعالي على الخصوص
علم المتافيسيكا (اي ما هو فوق الطبيعة) الذي نظّفهُ من اوساخ تعاليم المشّايين
قد رذل راي ارسطو لما فيهِ من الفساد واعتقد ان النفس الناطقة قاطنة في
مركز النخاع ومن هناك توزع على الجسد الحيوة والحركة وتقبل منهُ الحركات
الحسية التي منها تصوّر الكيفيات الروحية كما شرحنا في الباب الاول . ولم
يتخالف عن راي هذا الفيلسوف من الفلاسفة المتجددين الاَّ ما لبرنشيوش
وليبنيتيوس . وقد تبع مالبرنشيوش جماعة من اتباع كرتسيوس وتخلفوا عن
راي معلمهم من حيث انهُ لم يشرح رايهُ واضحاً في هذا السر العظيم الذي هو من
اعظم اسرار الطبيعة المحجوبة حيث قال اني اجهل النوع الذي بهِ النفس تحرك
الجسد والنوع الذي بهِ تقبل منهُ الحركات الحسيّة كما اني اجهل النوع الذي

بو تعالى يحرّك كل الاشياء ويعلم جميع الاسرار المكنونة بها. فكما اني لا استطيع ان انكر عنهُ تعالى ذلك وان كنت لا اعلم النوع هكذا لا استطيع ان انكر عن النفس افعالها في الجسد وان كنت لا ادرك النوع

الفصل الحادي عشر

في راي ما لبرنشيوش

ان هذا المعلم وان كان يعدُّ من المدققين في الفلسفة الآنهُ في هذا المعنى قد تجاوز حدود الفلسفة لانهُ قد عرّى النفس الناطقة عن كل قواها ولم يُبقِ لها سوى قوة الارادة فقط ونسب جميع افعالها لله وانهُ تعالى هو الذي يفعل ويصوّر لها الكيفيات الروحية من الحركات التي تصدر من الحواس وهكذا هو الذي يحرّك الجسم وينقلهُ من مكان الى اخر حيثما تشاء الارادة ذلك وانها اي النفس لا تستطيع ان تفعل بالجسد شيئًا من تلقاء ذاتها ولا الجسد يفعل بها شيئًا من حركاتهِ بل الله يفعل الكل جميعًا بحسب الصدف والمناسبات التي تحدث. ففي صدفة حركة الحواس ووصولها للحس المشترك فهو تعالى حينئذٍ يخلق الصور الروحية ويقدمها للنفس وهكذا في صدفة ان النفس تريد تحريك اليد مثلاً فحالاً تعالى يضع بها الحركة. فهذا الراي اولاً لا يناسب مقام الفيلسوف الذي من شانهِ ان يفحص على الاشياء الطبيعية. واما شان اللاهوتي ان يلتجئ الى فعل الله وقدرتهِ. ثانيًا لا يوافق صلاح الله وقداستهِ حيث انهُ تعالى بموجب هذا الافتراض يكون هو الفاعل المحض والعلة الاولى والثانية معًا لذلك الفعل الرجس الجسمي المأمور من الارادة الغير المستقيمة

الفصل الثاني عشر

في راي ليبنيسيوس

ان هذا الفيلسوف المدقق قد سلك بطريقةٍ خصوصية عن باقي الفلاسفة اقرانهِ واعتقد هكذا ان الله بسابق علمهِ نظر الى جميع الصور التي يمكن ان نتصورها

النفس وكل الارادة والمشيئات التي تختارها من حركات الجسد . فعلى هذا الموجب رتب لها جسدًا تتحد معهُ منظومًا بآلاتٍ طبيعية يتحرك بواسطة هذا النظام والرتبة كل الحركات التي تختارها وتشاءها تلك النفس المتحدة معهُ ولذلك دُعي نوع هذا الاتحاد نوع الموافقة بين النفس والجسد في الافعال . فهذا الراي وان كان دقيقًا جدًا لكنهُ اولاً يخالف الحركة العامة التي وضعها الخالق في الاجسام . ثانيًا يظهر غير موافقٍ للاختيار المعتوق لان تلك الافعال التي تصدر من الجسد لا يظهر اختيار النفس بها حيث انها تصدر طبيعيًا وصناعيًا من الجسد فلذلك لا تكون مأمورة من الارادة على حصر اللفظ لان الفعل المختار ينبغي ان يكون ممكن الحصول وعدم الحصول لان هذا شان الارادة الحرّة ان تصدر الفعل اولاً وتصدرهُ حسبما تشاء . واما الفعل الذي يصدر طبيعيًا وصناعيًا فهو ضروري الحصول مطلقًا

الباب الرابع

في ماهية النفس وزمن وجودها وفيهِ ثلاثة فصول

الفصل الاول

في اعتقاد فيثاغورس والفلاسفة الاقدمين

ان فيثاغورس اعتقد ان النفس هي ازلية الوجود وانها جزء من الجوهر الالهي وقد تبعهُ جماعة كثيرة في ذلك العصر الى زمان سقراط الذي لما اعتبر تغيير النفس وتحديد افعالها على الخصوص شقاوتها وابتلائها في حبس الجسد حكم بانها مخلوقة من الله وليست من جوهرهِ تعالى لان الله من ذات تصوّرهِ ينبغي ان يكون ثابتًا غير متغير وغير محدود بافعالهِ سعيدًا مغبوطًا منزّهًا عن جميع الشقاء والبلايا .لكن من حيث انهُ اعتقد انهُ يجب ان تكون صور الاشياء

وانواعها قديمة وقبل الافراد الجزئية حكم بقدمية النفس عن الجسد . واذ لم يرَ شيئاً جوهريّاً يقتضي اتحادها مع الجسد ظنّ بان جميع الانفس المتحدة مع الاجساد قد حصلت على هذا الحبس عقاباً لذنبٍ سبق منها. وقد تبعهُ في رايهِ تلميذهُ افلاطون وزاد على تعليم معلمهِ التقنيص والانتقال من جسمٍ الى اخر. وقد تبع هذا الضلال اوريجنوس المشهور الذي حُرِم في المجمع الخامس. ومن بعد اوريجنوس هذا الرايُ لم يجد لهُ من معضدٍ من اهل المشورة في الفلسفة سوى جماعةٍ من اليهود الذين استقوا تعاليم قدمائهم الذين ضلوا هذا الضلال ولم يزلوا الى عصرنا هذا مشتركين مع بعض من الهنود وجماعة الدروز المشتهرة . واما بطلان هذا الهذيان يظهر اولاً . انهُ لا يظهر قط من الافعال التي نختبرها في النفوس شيءٌ من اثارات القدمية مطلقاً لانهُ كان ينبغي اقلهُ ان يبقى في الذاكرة بعض من تلك الصور التي اكتسبتها في كل القدمية فما هو هذا النسيان العميق الذي نختبرهُ عند تعليمنا العلوم والصنائع لان النسيان من شانهِ مهما كان عميقاً يجب انهُ عندما تحرك الذاكرة في مقدمة من المقدمات تستحضر لها النتائج والتوابع بكل سهولةٍ. والحال اننا نختبر في تعليم النتائج والتوابع تلك الصعوبات التي نختبرها في تعليم المتقدمات . فمن ذلك ينتج جليّاً اننا نتعلم جديداً ولا نذكر ما كان معلوماً قديماً. ثانياً هذا الحبس والعقاب الذي تكابدهُ النفس لذنبٍ سبق منها وان كان يطابق صفات الآلهة التي كان يعتقدها سقراط وافلاطون لكنهُ بعيد وغريب عن صلاح صفات الاله الحقيقي لان العقاب في الشرائع المدنية يفرض بموجب العدل الذي هو رحمةٌ من وجهٍ بحكمٍ فكم هو هذا العدل اولى بخالق الشرائع . فالعدل في فرض العقاب يقتضي ان المذنب ينبغي ان يعلم انهُ يُعاقب ولماذا يعاقب لكي يرجع عن طريق الفساد ويسلك سبيل الهداية والرشاد . والحال ان النفس لا تعلم انها محبوسة بالجسد لعقابٍ فضلاً ان تعلم ما هو سبب عقابها لكي ترجع عن غيّها اقلهُ لكيلا تلتزم بحبس جسدٍ اخر بعد حبسها الاول كما يزعم افلاطون . فاذاً أين الرحمة

والحكمة في حكمهِ تعالى وفرضهِ هذا العقاب بل بالحري في هذا الحكم يلوح الجهل والقساوة فحاشاهُ وتعالى عن ذلك علوًّا ساميًا

الفصل الثاني

في راي علماء المسيحيين بهذا الصدد

ان الاباء علماء المسيحيين قديمًا كالقديس اوغسطينوس ومن تبعهُ في شرح الكتاب المقدس نتجوا من قولهِ تعالى (واستراح الله في اليوم السادس من جميع اعمالهِ) ان الخلقة جميعها تمت في ستة ايام وانهُ تعالى من بعد ذلك لا يمكن ان يخلق شيئًا . ومن ذلك استنتجوا ان النفوس جميعها قد ابدعها الخالق في ابتداء الخلقة وانها مودوعة في السماء وقد تتوزع على الاجساد الانسانية عند تصورها التام في الارحام. وقد تبع هذا الراي جماعة كثيرة من الفلاسفة زاعمين انهُ لا يليق بالعزة الالهية حضورها على ممرّ الدقائق عند الارحام . فنجيب على ذلك . اولاً انهُ اذا قلنا ان النفوس تخلق عند تمام الاعضاء الرئيسية في الجنين لا ينتج انهُ تعالى يعمل عملاً جديدًا غير الذي عملهُ في ستة ايام الخلقة كما انهُ في اظهار الكائنات للوجود لا يقال انهُ تعالى عمل عملاً جديدًا في الزمان غير الذي قصدهُ في كل ازليتهِ . فاذًا كما انهُ تعالى في ابراز المبروات للوجود لم يتكلف الى عملٍ جديد بل بمجرد ارادتهِ الفعالة شاء ان لا يظهر عمل ازليتهِ للوجود الاَّ في ذلك الزمن الذي كان في ابتداء الخلقة فهكذا ايضًا شاء ان النفوس المبدعة من قصدهِ تعالى في كل ازليتهِ ان لا تظهر للوجود الاَّ عند تمام الاعضاء الرئيسية في الجنين . وهذا لا يناقض قولهُ تعالى انهُ استراح من جميع اعمالهِ في اليوم السادس . لان المعنى انهُ تعالى كفَّ عن اصدار جميع اعمالهِ ومنحها الوجود الطبيعي لكي تقيم انواعها التي تصدر عن علل طبيعتهِ . والحال ان النفوس لا تدخل في هذا الحد لانها لا تصدر من عللٍ طبيعية . فاذًا بنوعٍ اولى انهُ تعالى ابقاها في خزانة ارادتهِ الحافظة والحارسة لجميع الاشياء من انهُ تعالى يجعل لها خزانة اخرى في السماء . فعنايتهُ تعالى بحفظها في خزانة ارادتهِ

اولى من حفظها في خزانة اخرى . نجيب ثانيًا . انهُ تعالى في حضورهِ عند الارحام
لا يتكلَّف الى فعل حضورٍ اخر غير اعتيادي . أليس انهُ تعالى حاضرًا دائمًا في
جميع الاشياء حتى وفي الارحام نفسها ليمنحها حفظ الوجود والحيوة والحركة .
وماذا يرد على عزتهِ من ذلك أليس انهُ جلَّ جلالهُ ينبغي ان يحضر عند الارحام
ولو كانت النفوس مودوعة في السماء كزعمهم لكي يربط النفس ويتحد هامع الجنين
في الرحم

الفصل الثالث

في رأي ليبنيسيوس

ان هذا الفيلسوف كعادتهِ بتدقيق الاختراعات رأى ان النفوس جميعها هي
مودعة في الزرع الحيواني والانساني باللف والنشر الى آدم اول البشر ومنهُ
الى كل فردٍ فردٍ حسب التناسل وبنى رايهُ هذا على جملة مناسبات طبيعية
وادبية . فاولاً على الاسرار الطبيعية التي اظهرتها وكشفتها علماء التشريح حيث
انهم بواسطة المكروسكوب قد كشفوا في الزرع الحيواني دودًا رفيعًا جدًّا .
وهكذا تفلسف ان الطبيعة لا تفعل عبثًا فينبغي اذًا ان يكون في هذا الدود
الزرعي القوام الحيواني كما ان في البزور القوام النباتي . ثانيًا ان اصدار النفوس
جديدًا هو فعل فائق الطبيعة فلا يتناسب مع عناية خالق الطبيعة التي تقتضي
ان الوجود يوجد بموجب المسرى الطبيعي ولا يعارض بالمجرى الفايق الطبيعة
على ممر الدقائق . ثالثًا رام بهذا ان يشرح تعميم الخطية الاصلية في الطبيعة
البشرية التي اقلقت علماء اللاهوت في كل عصر . فبالحقيقة ان هذا الراي لدقيق
جدًّا وليس هو بعيد عن الحق لكن للافادة نورد راي العلماء الذين يناقضونهُ
ويجيبون ايضًا عن المناسبات الطبيعية والادبية المقدم ذكرها حيث ان ليبنيسيوس
قال اولاً . ان النفوس المودوعة بالزرع الحيواني كلها حيوانية لكن تلك النطفة
التي تصوّر في الرحم الجنين تامًّا فحالاً يتحرك الجنين وحالاً الله يهب تلك النفس
المودوعة بها القوى الثلثة العليا . اي الفهم والعقل والارادة المختارة . ثم انهُ اي

ليبنسيوس اذ اعتبر انهُ يرد معارضةً على هذا القول رجع وقال ان كل تلك النطف التي تعالى بسابق علمهِ عرف انها تتحد مع جنين قابل الحيوة قد اودع فيها نفساً ناطقة كاملة. واما التي قد عرف انها تذهب سدًا وانها لا تتحد مع الجنين ابقاها على جنسها فاخصام هذا الفيلسوف يجيبون عن قولهِ الاول انهُ مستحيل حيث انهُ قد تبرهن في علم الوجود المطلق ان الجوهر لا يمكن انتقالهُ واستحالتهُ الى جوهرٍ اخر. فاذاً كيف يمكن للنفس المودوعة في نطفة الزرع ان تستحيل من كونها حيوانية الى كون الانسانية حيث ان كل الخلاف هو بين الجوهر الحيواني والجوهر الانساني كما تبرهن ذلك بالكفاية وفي هذا اصاب اضداد ليبنيسيوس. واما عن الثاني فيقولون ان كون بعض النطف لها النفس الناطقة والبعض ليس لها ذلك فهذا يضاد قياس التمثيل الذي يقتضي ان تكون الكل على نمطٍ واحد. فان كان بعض النطف النطقية لها النفس الناطقة فينبغي للكل ان تكون كذلك وان كانت كل النطف الانسانية لها نفوس ناطقة فكم يضاد ذلك صلاح الله وحكمتهِ. لانهُ حينئذٍ كم من النفوس الشريفة كانت تباد وتتلاشى باطلاً. وكم من النطف التي تذهب سدًى في حال الجماع وخارجاً عنهُ. واما عن استنادات ليبنيسيوس فيقولون لا يعني ليبنيسيوس شرح تعميم خطية آدم حيث ان هذا لا يتعلق بالفلسفة فعلى اصحاب اللاهوت البحث عن ذلك. وكون النفس تصدر جديدًا هو فعل فائق الطبيعة فلا يفوق الطبيعة باكثر ما يفوقها انهُ تعالى يودع في بعض النطف النفس الناطقة وفي بعضها الحيوانية خلافاً لقياس التمثيل في مجرى اعتياد الطبيعة. واما عن الدود الصغير الذي كُشف داخل الزرع فهذا لا يثبت اكثر من رتبة الميت بجسم الحيواني. وهكذا هولاء الفلاسفة مع كل جماعة كادنيسيوس يرون ان النفس المودوعة بارادة الله المطلقة والقادرة على كل شيء حينما تكمل في الجنين الاعضاء الرئيسية كالدماغ والقلب ويحصل الجنين قابلاً لفيض الحيوة وقبول الحركة في الحواس حالاً تتحد معهُ كما انهُ حينما يتعطل عضو من هذه الاعضاء

الرئيسية فلا يعود قابلاً لفيض الحيوة واجراء حركة الحواس حالاً تنفصل منهُ وفي هذا قائمٌ الموت

الباب الخامس

في عدم زوال النفس وحيوتها الدائمة وفيهِ اثنى عشر فصلاً

الفصل الاول

في ماهية الزوال

ان الزوال يقسم الى زوال وجود النوع والى زوال وجود الشيء مطلقاً . فزوال وجود النوع هو زوال الصورة العرضية . مثلاً مادة الشمع اذا صيغ منها صورة حمامةٍ فاذا تغير وضع الاجزاء فحينئذٍ تزول صورة الحمامة وتبقى مادة الشمع بسيطة قابلةً صوراً اخر مختلفة واما زوال وجود الشيء مطلقاً هو الاَّ تبقى في الوجود مادة الشمع كلياً . فالنوع الاول من الزوال تستطيع الطبيعة فعلهُ كما يظهر في الجسم الانساني بعد انفصالهِ عن النفس فان اجزاء الطبيعة كالهواء والماء والتراب تتسلط على اجزائهِ وكل عنصر يجذب ما يخصهُ من اجزائهِ وحينئذٍ ينحل مركب الجسم الى اجزائهِ الاصلية . واما النوع الثاني فلا يمكن حصولهُ الاَّ بالاعدام اي برجوع المادة الى العدم الذي صدرت منهُ . فكما ان الطبيعة لا تستطيع اخراج شيء من العدم فهكذا لا تستطيع ترجيع شيء اليهِ بل هذا شان خالق الطبيعة الذي اخرج الكل من العدم فيستطيع بقدرتهِ المطلقة ان يرجع الكل اليهِ

الفصل الثاني

في ان الطبيعة لا يمكنها ازالة النفس الناطقة

انهُ قد برهنا في الفصل المتقدم ان الطبيعة لا يمكنها الاَّ حلّ المركب . والحال ان النفس الناطقة هي بسيطة لا جزء لها كما تبرهن في الابواب السابقة . فاذاً الطبيعة لا تستطيع على ازالتها حيث انهُ لازالتها يقتضي الاعدام اي ارجاعها

العدم. والحال ان الطبيعة لا تستطيع الترجيع الى العدم لان هذا يخص خالق الطبيعة. فاذًا لا يستطيع ازالة النفس واعدامها الّا الخالق وحدهُ لان الاعدام هو عدم الخلقة حيث انهُ لا يمكن ان يتصوّر فعل اخر للاعدام سوى كفّ الخلقة لكوننا نعتبر انهُ تعالى في ابراز الاشياء من العدم للوجود قد خلق الاشياء ومن حيث انهُ يحفظها في الوجود قد يكرر خلقتها لانهُ تعالى لو لم يحفظها في كل برهة لرجعت حالاً للعدم الذي صدرت منهُ لان الوجود ليس هو من طبعها ذاتيًا. فاذًا في ترجيعها للعدم ينبغي ان يكفّ فعل تكرير الخلقة اي حفظها في الوجود. والحال ان الخلقة وكفّ الخلقة هما فعلان يخصان الخالق وحدهُ

الفصل الثالث

في ماهية الحيوة

ان الشيء يقال انهُ حيٌّ اذا داوم افعال القوى المختصة بذاتيات جوهرهِ ولهذا نقول ان الجسم الجامد غير حيٍّ لانهُ لا يستطيع ان يداوم افعال القوة المختصة بذات جوهرهِ لان الفعل من حيث انهُ فعلٌ يتوقف على الحركة والتغيير. والحال ان الجسم غالبًا يسكن ولا يتحرك اصلاً ولا يقبل اذ ذاك نوعًا من التغيير. وحينما يكفُّ الشيء عن الحركة والتغيير في افعال القوى المختصة بذاتيات جوهرهِ يقال انهُ مايت كما يقال ان الشجرة ماتت حينما تكفُّ عن النمو واصدار الورق والثمر

الفصل الرابع

انهُ في اي شيء قائمة حيوة النفس الناطقة

انهُ قد شرحنا في الفصل المتقدم ان ماهية الحيوة هي دوام افعال القوى المختصة بذاتيات الجوهر. والحال ان ذاتيات جوهر النفس الناطقة الاخص هي القوة الفهمية والقوة العقلية وقوة الارادة الحرّة فاذًا حيوة النفس الناطقة هي قائمة في دوام هذه الافعال لانها منذ ابتداء اتحادها مع الجسد لا تخلو قط عن هذه

الافعال لانهُ في الدقيقة الاولى من اتحادها اقلهُ يكون لها تصور انها تتحرك وتحسّ حتى وفي النوم العميق ايضاً لا تكف عن تصوراتها وان كانت الذاكرة من تراكم الصور التي تحدث في المنام لا تستطيع ان تعيد استحضارها للنفس عند اليقظة كما شرحنا في بحث المنام لانهُ من حركة الارواح الدائمة في دوران الدم الطبيعي غير ممكن الاَّ تمرّ هذه الارواح في عتبة الحسّ المشترك وتحرك الصور الروحية للنفس لان الدم الطبيعي بدورانهِ في الجسم دائماً واعطائهِ لهذه الارواح قوام الحيوة يحركها غالباً وبحركتها تستحضر للنفس الكيفيات المادية وهي تخلق لذاتها التصورات لكن لضعف الذاكرة في الاطفال من افراط الرطوبة لا يستطيعون على اعادة استحضار هذا التصور الاَّ بالجهد يتذكر الانسان زمان طفوليتهِ

الفصل الخامس

في ان الطبيعة لا تستطيع ان تمنع افعال الحيوة عن النفس

انهُ في الفصل المتقدم قد شرحنا افعال حيوة النفس اي افعال القوى العالية فالنفس في افعال هذه القوى تغير احوالها وتتحرك بذاتها بانتقالها من حالٍ الى حال وان كانت في حال اتحادها مع الجسد لا تستطيع الحركة المكانية والانتقال من مكان الى اخر الاَّ بقبول الجسد لكن في انفصالها عن الجسد تستطيع الحركة والانتقال المكاني بذاتها بدون واسطة . والطبيعة لا تستطيع ان تمنع عن النفس هذه الافعال جميعها نعم تستطيع ان تمنع افعالها التوسطية اي افعال القوى الادنى بواسطة هدم آلات الحواس والنخاع وخزانة الذاكرة الجسمية . فاذا بعد انفصالها عن الجسد تستمر مسلطة على افعال حيوة جوهرها بدون ممانعة حتى وفي الحركة المكانية قهرًا عن الطبيعة وتتداخل في اجزاء العالم جميعهِ بانتقالها تدريجاً في كل مكان بواسطة بساطتها وعدم تجزّيها الكثيف فلا تستطيع الطبيعة ان تقابلها وتمانعها حيث ان المانعة هي المصادمة في الاجزاء الكثيفة . وهكذا النفس تستعمل قواها الفهمية والعقلية فتتصور المجردات كاجناس

الاشياء وانواعها والفضائل والشرائع ونتنعم بتصور مبادىء العلوم العقلية والرياضية والطبيعية وتحكم ونتفلسف على نتائجها ونتصوّر الله مبدعها وخالقها ونتصور ذاتها وافعالها وتحب الله لانها تعرف المحسن اليها بالوجود وحفظ الوجود وتقويم الافعال ونتصور هذا الاحسان الواصل اليها منهُ تعالى دائمًا وتحب ذاتها لانها تدركها وتعرفها انها الخير الخصوصي لها وتنتقل من مكان الى اخر في فسيح الفضاء بخفةٍ غريبة حيث انها تكون معتوقة من ثقل ذلك الجسد الكثيف. هكذا تلتذ بتصوراتها الغرّاء المجردة الواضحة حيث انهُ حينئذٍ لا يخالطها اكدار الصور الجسمية التي كانت دائمًا تخلطها المخيلة مع تصوراتها الفهمية وعلى هذا تدرك علم كل ما نعلمهُ باكثر وضوح وهذا كافٍ بالحقيقة لحيوتها الطبيعية ولا يستطيع بالحقيقة ان يكفها عنها افعال الحيوة الاَّ قدرة الله المطلقة اذا تعالى مسك عليها العون والمد والفعل معها

الفصل السادس

في انهُ تعالى من حيث انهُ المعتني العام لا يستطيع ان يعدم النفس وجودها ولا يمنع افعالها

ان الله من حيث انهُ غني عن كل شيء وسعيد بل كلي السعادة والغبطة في ذاتهِ وحاوٍ جميع الخيرات فلذلك هو غني وغير محتاج لخلقة العالم فكان بقدرتهِ واختيارهِ المعتوق الاَّ يخلقهُ لكن من حيث انهُ تعالى شاء وتعطف وابرز الخليقة للوجود ينبغي ان يسوسها ويعتني بها ويكون تعالى في الخليقة كالملك في الرعايا فكما ان الملك يجب ان يسوس الرعايا بحفظ خيراتها وصدّ الشرور عنها فكم اولى بمالك الخليقة ان يحفظ لها خير الوجود والحيوة ويصد عنها شر العدم فكيف يمكن ان يتصور فيهِ جلّت حكمتهُ ان ينزع من الطبيعة خيرها الاخص اي اجمل الاجزاء واشرف الافراد او يعيق ويمنع محاسن افعالها فاذًا بما انهُ تعالى المعتني العام في الطبيعة لا يستطيع ان يلاشي النفس الناطقة ولا يمنع افعالها

الفصل السابع

في ان ملاشاة النفس الناطقة يضاد صلاح الله

انهُ بالحقيقة لا نستطيع ان نتصور سبباً اخر اعطفهُ تعالى لابراز الخليقة من العدم الى الوجود سوى صلاحهِ فقط الذي من شانهِ فيض الخير وتعميمهِ فاختار جلَّ وعلا ان يفيض ويعم خير الوجود على الخليقة التي كانت محجوبة في شر العدم فاذا كان بالحقيقة لاق بصلاحهِ اصدارها الى الوجود فيضاد صلاحهُ محضاً ارجاعها الى العدم فكيف يمكن ان يتصور فيهِ تعالى مضادة صفاتهِ لاسيما ان هذا الخير الذي افاضهُ على الخليقة قد خصصهُ لذاتهِ اي لمجدهِ واشهار صفاتهِ المقدسة . فماذا اذا كان هذا المجد الذي قصدهُ لذاتهِ فهل انهُ قد قصد ايهاب الوجود للنفس الناطقة التي لا يستطيع ان يتمجد بسواها لكن يتمجد بشقاوتها في هذه الحيوة على ان هذا الصلاح من خواصهِ ان يقترن بالعدل والانصاف فاين العدل والانصاف في هذا التوزيع الغير المستقيم اي انهُ يجعل الخليقة الادنى اعظم حظاً لانهُ بالحقيقة كان حظ البهايم العديمة النطق اوفر من حظ الخليقة الناطقة لو كانت بالحقيقة غاية الجهتين واحدة في هذه الحيوة الوقتية حيث ان البهايم يكافون بكل اصناف حظهم في هذه الحيوة من حيث انهم بملذاتهم الحسية لا يعارضهم مضادٌ وبعكس ذلك الخليقة الناطقة لانها حين تكون مرتاحة باوصاف الجسد تكون مقلقة بالروح وحينما تكون مرتاحة باوصاف النفس تكون مقلقة بالجسد فتكون دائماً غير معتوقة من احد القلقين . وماذا نقول عن شقاوة الاطفال الذين يموتون بحال الطفولية أليس كل مدتهم شقاوة واوجاع وبكاء فاي انصاف مقترن بصلاح يتصور في حالهم

الفصل الثامن

في ان ملاشاة النفس تضاد حكمة الله

ان الحكيم من شانهِ ان يقصد في افعالهِ غاية تناسب العمل وبعكس ذلك

الجاهل في اعمالهِ اما انهُ يقصد غايةً لاتناسب ولا توازي العمل او انهُ لايقصد غايةً اصلاً كما يظهر في ملاعب الصبيان الذين بعد ما يكونون اكملوا ذلك التلّ من التراب او الرمل او الحجارة فحالاً يهدمونهُ ويرجعون في عملهِ ثانياً او يتركونهُ كلياً ويبتدئون بعمل اخر صبياني . فبالحقيقة لو كانت النفس الناطقة قابلة الموت لكان عمل العالم وابرازهِ للوجود كملاعب الصبيان لان الموجودات الجسمية الموجودة في العالم تصدر وتتجدد بطريق الحل والتركيب فلو كانت النفس الناطقة هي جسمٌ يقتبل الحل والتركيب ايضاً لكان العالم جميعهُ هو ملاعباً صبيانية اي حل وتركيب وبناء وخراب . فاذاً ماذا كان يكون المجد الذي تعالى قصدهُ لذاتهِ في خلقة العالم . فهل ان هذا المجد هو هذا البناء والخراب الصبياني على انهُ لو فرضنا انهُ تعالى قد خلق عوالم اخر شريفة روحية غير عالمنا هذا اي عوالم في فلك القمر والمشتري وباقي افلاك النجوم وقد خلق عالمنا هذا على النسق المقدم ذكرهُ وكانت غايتهُ تعالى به لكي يفتخر عند العوالم المفروضة بهذه الافلاك فعلى الحقيقة انهُ كان يُعاب ولا يمدح من عقلاء العوالم المذكورة على هذا العمل كما نهذي نحن ونعيب الاعمال الصبيانية ولا يحسب حكيماً بل جاهلاً استغفر الله وحاشاهُ تعالى من هذا الكفر الفظيع . وحقاً ان هذا البرهان في دوام النفس الناطقة وعدم قابليتها الموت هو لاقوى واعظم من جميع البراهين التي يمكن ايرادها في هذا المعنى وانهُ لايبقى ريبٌ عند نفس عاقل اذا تامل بقلب عارٍ من ألم الشهوة اللحمية لانهُ اذا رتبنا قياس تأملنا على موجب العقل والنور النطقي المغروس فينا طبيعياً بمقدار قابليتهِ استطاعة هذا النور وتفلسفنا هكذا اما ان هذا العالم قد وجد بطريق الصدفة من ذاتهِ واما انهُ قد اوجدتهُ علةٌ حكيمة متميزة عنهُ . فالاول قد تبرهن بطلانهُ لان هذا الضلال وان كان قديماً لكن في عصرنا هذا لم يعد لهُ من مصدق بوجهٍ من الوجوه لانهُ لايوجد الان احمق عديم العقل يمكنهُ ان يتصورهُ فضلاً عن ان يعتقدهُ لانهُ بالحقيقة كما قال احد الفلاسفة ان العالم هو كتاب ينبئ عن حكمة مؤلفهِ لكنهُ مكتوب

باحرف هندسية فمن يعرف الهندسة يعرف قراءة حروفهِ . وبالحقيقة ان اظهار الهندسة بهذا العصر لم يبقِ ريبًا عند عاقلٍ بوجود علةٍ كلية الحكمة قد اوجدت العالم . فليت شعري هل يليق بحكمة هذه العلة ان تقصد في خلقتهِ هذه الغاية الصبيانية . ولماذا . ألعلها لا تستطيع ان تخلقهُ الاَّ بموجب هذه الغاية والحال انها قادرة على كل شيء لانها قد اتخذت الوجود من ذاتها ولم يحددهُ عليها اخر فينبغي ان تكون اتخذت الوجود كاملاً وكل كمالات الوجود وبالتالي القدرة على كل شيء لانها من اعظم كمالات الوجود . فلماذا اذًا هل انها بخيلة ولم تردِ ان تمنح ما تقدر عليهِ والحال انها كلية الوجود والكرم . فلماذا اذًا هل انهُ تعالى كان مضطرًّا ان يخلق العالم بموجب هذه الغاية الصبيانية كما زعم جهلة الفلاسفة السطوكيون . ففي هذا عجبٌ حقًّا كيف اقتضت حكمتهُ ان يترك هذه الصفة الاعظم كمالاً في الوجود اي الاختيار المعتوق ولم يجمعها مع باقي كمالات الوجود لان لم يكن ممسوكًا عنهُ شيئًا من انواع الوجود فكيف انهُ لم ينتخب هذه الصفة الشريفة ويجمعها مع باقي الصفات الوجودية التي اتخذها فعارٌ على الفيلسوف حقًّا ان يتوهم هذا فضلاً عن ان يتكلم بهِ . فلماذا اذًا ايضًا هل ان دوام حيوة النفس غير ممكن من ذاتهِ ولهذا لا تعمهُ القدرة على كل شيء والحال انهُ لا يظهر للعقل عدم امكانهِ ولا كونهُ مستحيلاً فاي مناقضة يمكن ان يتصورها العقل في جوهر الروح على انهُ لو سلمنا ذلك وان النفس بحسب ذاتها هي قابلة الموت لكونها دقَّة الجسم المركب حسب راي اصحاب المادة فمع ذلك على صلاح وحكمة الله ان يحفظ هذه اللطافة الى الابد بقدرتهِ الضابطة والحافظة كل شيء تعطفًا وجودًا وكرمًا واحسانًا على الانسان وانهُ تعالى يكمل الشوق المغروس في طبعهِ الى الدوام الابدي وان كان هذا الشوق اعتاد في الطبع غشًّا حسب زعم اهل المادة لانهُ على الكريم ان يكمل شوق الراغب العادل وان كان ليس لهُ حق طبيعي على تلك الرغبة . فينتج اذًا ضرورةً انهُ لا يستطيع انكار دوام الحيوة على النفس الناطقة الاَّ من يفترض ان ليس في

الوجود اله. قال الجاهل في قلبهِ ليس اله. فحقًّا ان الفيلسوف الجاهل لا يعتقد عدم وجود الهٍ بل يفترض انهُ ليس اله لكي يكمل مرغوبات شهواتهِ. فهذا الفيلسوف الجاهل من حيث هو فيلسوف لا يستطيع انكار عدم موت النفس بل يفترضهُ لتكميل شهواتهِ

الفصل التاسع

في ان موت النفس يضاد صدق الله وامانتهِ

انهُ بالحقيقة لو كان النور النطقي الذي منحهُ الله للانسان كمصباحٍ يهتدي بهِ في تدريج افعالهِ بظلمة هذه الحيوة مضلاً قابلاً للغش من ذات طبعهِ لما كان تعالى امينًا وصادقًا في عنايتهِ. نعم ان هذا النور قد يغشُّ ويضلُّ احيانًا لكن لا من ذات طبعهِ بل من استعمالهِ رديًا وذلك حينما نسبق ونعجل في الحكم على الاشياء المجهولة منا. واما حينما نحكم ونرتّب قاعدةً للاشياء التي نكون قد تحققناها بالاختبار فلا يمكن ان يغلط ويضل فينا هذا النور قطعًا كما نحكم ان كل حائطٍ مايل عن عتبة الاساس يسقط. ففي هذا الحكم لا يمكن ان يضل فينا النور النطقي حيث اننا قد جرّبنا ذلك بالاختبار هكذا حينما نحكم انهُ يجب زرع البزور في ايام الشتاء ولا يجب زرعها في ايام الصيف لانها اذا زُرعت في ايام الشتاء تنتج الاغلال وبعكس ذلك في الصيف تموت ولا تنتج شيئًا فلا نضل بهذا الحكم ابدًا حيث اننا قد تحققنا ذلك بالتجربة والاختبار فكيف اذًا يمكن ان يضل هذا النور في حكمهِ بعد موت النفس ودوامها الذي تحققنا بالاختبار والتجربة ان منهُ يقوم خير الجماعة والتمدن فيما بين البشر لانهُ بالحقيقة ان عدم موت النفس هو العتبة التي اسس عليها قواعد بناء العالم. على انهُ بالحقيقة لولا التمدن وقيام الجماعات فيما بين البشر لكانت الطبيعة البشرية الانسانية تفرق قليلاً عن الحيوانات وكان الافضل ان العالم يستمر مستورًا في ظلمة العدم من انهُ يخرج لنور الوجود لان ما الفائدة الناجمة من قفرٍ ليس فيهِ سوى الجمادات والبهائم فاين كانت تكون العلوم والصنائع والتفننات البشرية لولا اجتماع البشر

وغدرهم مع بعضهم بعض . والحال ان هذا الخير جميعهُ الذي هو حيوة وجود العالم يتوقف ضرورةً على عدم موت النفس لان التمدن يقتضي اولاً وجود الراس الذي يحكم على مصالح الجمهور ويفصل الخصام فيما بينهم والراس تطلب فيهِ الذمة والحب الابوي نحو الجماعة وانهُ يلتزم لاجل خيرهم ان يقدم خيرات حيوتهِ في بعض الحوادث وانهُ يفرض المجازاة للصالحين والعقاب للمذنبين ليحثهم على عمل الخير والابعاد عن الشر وهو اي الراس يطلب من الجماعة الاذعان والطاعة للشرائع التي يفرضها لنظام افعالهم وانهم يلتزمون بطاعتهِ ايضاً وان يقرب كل فرد منهم حيوتهُ لاجل خير كل الجماعة اذا ألزم الامر. فهذا جميعهُ يتوقف على الخوف من منتقمٍ يعرف الخفايا ويجازي ويعاقب كل عملٍ بموجب الاستحقاق بمجازاة وعقاب لانهاية لها فهل يمكن لعاقل ان يتصوَّر نتيجة ذلك بدون الاعتقاد بان النفس لا تزول بزوال الجسد بل تدوم الى الابد . فلو كانت النفس تموت حقاً كما يزعم اصحاب المادة لكان هذا الاعتقاد غشاً وكذباً . فاذاً كيف يمكن ان ينتج من الكذب صدقٌ وحقٌ وكيف يليق بامانة الخالق وصدقهِ ان يسوس عبادهُ بالغش والضلال . فان قلت انهُ يمكن وجود الصفات المطلوبة في الراس والمطلوبة في الرعايا بمجرد الخوف من العقابات الزمنية كخوف الامير من عزلهِ عن الاميرية او من عقاب الموت الذي يحكم بهِ الجمهور على ذنبهِ وكخوف الرعايا من العقابات الشرعية. فنجيب. ان هذا باطلٌ لانهُ ان كان الخوف من منتقمٍ يعرف الخفايا ويعاقب ابدياً لا يستطيع ان يصد بالكلية شرَّ النفوس المندفعة الى الشر من ذات طبعها فكم يستطيع اذاً خوف المنتقم الذي لا يعرف الَّا الظاهر فقط وعقابهُ ينتهي بانتهاء الزمان وكم اذاً تكثر الشرور الخفية والشرور الظاهرة ايضاً من الاقوياء الذين لا يرهبون الَّا من هو اقوى كل الاقوياء . على ان هذا قد لحظهُ في كل عصر اولو الشرائع والاحكام حتى وفي عصرنا هذا اصحاب المادة انفسهم يعترفون انهُ ينبغي وجود عبادة ترد الناس عن البغي والضلال لانهُ قد دُحض

بالكفاية راي يابليوس الذي كان حاول ان يثبت وجود جمعية وتمدنها وان
كانت لانعتقد بالله. وان قلت ايضاً اي نوع من الثواب او العقاب نستطيع
ان ندركهُ بواسطة النور النطقي ان النفس تحصل عليهِ بعد انفصالها من الجسد
فنجيب . اننا ندرك بواسطة هذا النور ان الله اصدرنا من العدم الى الوجود
وانهُ ما عدا كونهُ المحسن الينا بالوجود هو محسنٌ الينا بحفظ الوجود ولذلك
يجب ان نحبهُ محبة الاحسان الاعظم . ثم ندرك بهذا النور انهُ تعالى الصلاح
والقداسة بالذات ولذلك يحب الفضيلة ويبغض الرذيلة . فيجب اذاً ان
نحب الفضيلة ونعتنقها ونبغض الرذيلة ونبتعد عنها حباً بهِ . ونعلم ايضاً بواسطة
هذا النور ان الله تعالى عادل بل هو العدل نفسهُ المجازي حسب الاعمال
فلذلك نرجو منهُ المكافاة والمجازاة . فمجازاة الثواب هي ما نقوم بها سعادتنا
الطبيعية وذلك اننا نعرفهُ تعالى معرفة طبيعية وينبغي ان تكون هذه المعرفة
واضحة جلية بعد انفصال النفس من رباط الجسد حيث ان النفس تكون
معتوقة حينئذٍ من كثافة الجسد الذي كان يعكّر تصوراتها المجردة بواسطة
تخيلات القوة الوهمية التي كانت لا تدع الفهم ان يجرّد صورةً صرفة غير معكرة
بالاشباح الجسمية وعلى موجب هذه المعرفة نحبهُ تعالى . فهذا جميعهُ يمكننا
ادراكهُ بواسطة النور النطقي وهكذا نعرف سعادتنا اذا كانت هذه الطبيعية
امينة ثابتة غير منكّدة باوجاع وشقاوات واحتياجات الجسد . واما مجازاة العقاب
فندركها على هذا الموجب اي ان النفس تكون شقيةً ببعدها عن الله ولذلك
لا نستطيع ان نحبهُ تعالى لانها لم تعتد ولم ترتاح الى حبهِ حينما كانت في رباط
الجسد فلذلك يستعمل عدلهُ صرفاً ويقاصصها بسلك ذلك العون عنها الذي
يمنحهُ جلّت رحمتهُ للنفس البارّة وهذه الشقاوة تكون محفوظة لها الى الابد .
وبالحقيقة ان مجرد التحسر للبعد عنهُ تعالى الى الابد هو عذاب أليم بهذا
المقدار حتى انهُ يفوق جميع العذابات الزمنية بغير قياس مهما كانت قاسية
وشديدة . واما الفرق بين السعادة الطبيعية المقدم ذكرها وبين السعادة

الفائقة على الطبيعة التي يعلمنا بها الايمان هو قائمٌ بهذا اي ان الطبيعية هي قائمة بمعرفة الله المجردة وحبهِ على موجب هذه المعرفة . واما السعادة الفائقة على الطبيعة هي قائمة بمعرفتهِ المشاهدة لاننا نشاهدهُ على ماهو عليهِ كما يقول الرسول وحبهُ تعالى على موجب هذه المعرفة . وهكذا الفرق بين الشقاوة الطبيعية والشقاوة الفائقة على الطبيعة هو ان الشقاوة الفائقة على الطبيعة ما عدا البعد عن محبتهِ تعالى هي ايضاً عذاب الدود الذي لا ينام وتلك المواقيد الابدية

الفصل العاشر

في ان عدم موت النفس يستدل عليهِ من ذات جوهرها وقواها

ان انطونينوس الفيلسوف الجنويزي قد فحص بتدقيق قوى النفس الحيوانية التي منها يقوم جوهرها . وقوى النفس الناطقة المقومة جوهرها وانتج ان تلك تزول بزوال الجسد وهذه تدوم بدوام الله . وقد بيَّن برهان تفلسفهِ على هذا القياس اي ان العمل الذي يصدر من فاعل يقصد غايتهُ في عملهِ فمدة دوام المعمول مع الغاية التي قصدها العامل تظهر من رونق العمل ودقتهِ . فالساعاتي الذي يقصد قلة زمان دوام الساعة فيرقق الآلات ويدققها وبعكس ذلك اذا قصد دوام الساعة مدة طويلة . وهكذا الاكواخ التي تبنيها العرب والاكواخ التي تقيمها ارباب الزراعة تدل ان غاية بانيها مقصودة لمدةٍ وجيزة حسب عادة العرب في سرعة نقلهم من مكان الى اخر وحسب استعمال اهل الزراعة لتلك الاكواخ لحد زمان الاغلال . وبعكس ذلك البنايات التي يُقصد بها مدة طويلة جداً كالاهرام الفرعونية التي من رونق بنائها وعظمتهِ يستدل على مقصد بانيها التابيد والمدة المديدة بدوامها . فهكذا يظهر قصد باني النفس الناطقة انهُ اراد بها دوام الابدية لان القوة الفهمية في جوهر النفس موضوعها الصور المجردة كالخالق جلَّ جلالهُ والفضائل والصفات الحسنى فيهِ تعالى والشرائع والواجبات واللايقات والرذائل والقبائح وما شاكل ذلك من الصور المجردة التي من طبعها ان تكون ابدية سرمدية حيث انها لا تتغير ولا تنقلب ولا تزول

بزوال الزمان هكذا الارادة التي بافعالها الابدية تستحق خيرًا ابديًا وعقابًا سرمديًا . فيظهر من ذلك ان قصد بانيها بها التأبيد المناسب لطبعها وزد على ذلك الشوق المغروس فيها لدوام ذكرها الى الابد . وبعكس ذلك نستدل على غاية النفس الحيوانية انها مقصودة لزمان معيَّن من حيث ان قواها لا تمدُّ الاَّ للاشياء الجسمية التي من طبعها التغيير والتقلب والزوال بزوال الزمان وكرورهِ وهكذا لا تستطيع ان تعرف الخير وتحبهُ محبةً ادبية لكي تستحق ثوابًا او عقابًا ابديًا حيث انها عادمة العقل والاختيار المعتوق . واما النفس الناطقة من حيث انها تعرف الله خالقها ومبدعها انهُ الحق الاعلى والخير المحض وانهُ المحسن والمداوم الاحسان اليها وانهُ هو بالحقيقة غايتها الاخيرة ومركز سعادتها الابدية فلهذا يجب ان تحبهُ وتوقرهُ وتعبدهُ كما تستحق كمالاتهُ البديعة وترجو المكافاة من صلاحهِ وعدلهِ بدوامها الى الابد وكون المكافاة يجب ان تكون ابدية لان في هذا قائمٌ جوهر السعادة لان الخير كما يقول شيشرون الروماني اذا كان مقترنًا بخوف الفقدان يكون شرًّا وعقابًا لا خيرًا وتنعمًا وهذا يضاد كرم من هو فائق الجود والاحسان . وهكذا العقاب ما لم يكن ابديًا لا يفيد الخوف منهُ الردع عن المعاصي ولا يليق بحكمة الله وعدلهِ

الفصل الحادي عشر

في النوع الذي يقوم بهِ جوهر النفس بعد انفصالها عن الجسد

ان الفلاسفة القدماء كبيتاكورس وسقراط وافلاطون وشيشرون وسينكا وغيرهم كثيرون قد اعتقدوا ان النفس هي جوهر روحي قائم بذاتهِ ولا احتياج لهُ للجسد على الاطلاق وانما كان ارتباطها بالجسد على سبيل العرض كما شرحنا عن ارائهم وانها بعد انفصالها عن الجسد تقوم بذاتها مُطلقة السيادة على افعالها حيث انها حينئذٍ تكون معتوقة من رباط الجسد الذي كان يعيق ويعكر افعالها . واما اوريجنوس فقد ارتأى ان النفس الناطقة وكل روح مخلوق يحتاج ضرورةً الى الجسد باقتضاء جوهري . وقد دام هذا الراي متداولاً بين

الفلاسفة المسيحيين الى العصر الخامس بعد المسيح . ثم في عصرنا هذا قد ايّد هذا الراي ليبنيسيوس وهكذا زعم ان النفس الناطقة بعد انفصالها عن الجسد اما ان الله يمنحها جسدًا لطيفًا تستقر بهِ وتمارس افعالها او انها تجرّد عند الموت من جسدها التي تنفصل عنهُ جسمًا لطيفًا تقوم بهِ افعالها وان الارواح التي يخبرنا عنها الايمان تحتاج ضرورةً الى اتحاد الاجساد لكي تستطيع ان تباشر الخدمة التي تُؤمر بها في العالم الجسمي لان الروح الصرف لا يمكن ان ينظر ولا يلمس . واما اكثر فلاسفة عصرنا فيعتقدون في كمال جوهر النفس الناطقة بذاتهِ وانها بعد انفصالها عن الجسد تتسيّد على افعالها بدون احتياجها الى شيء سوى قدرة الله التي تسندها في قيام افعالها وان رباطها مع الجسد في هذه الحيوة كان بمجرد ارادة خالقها الذي اراد ان يعين افعالها على هذا النوع . وها نحن نجيب عن هذه الاراء بنوع الاقتصار فنقول ان ليبنيسيوس وان كان تجاوز بقولهِ ان الارواح مطلقًا لا تستطيع الاعمال الجسمية بدون الجسد لانهُ كما انهُ تعالى الروح الصرف المحض ينظر الاشياء كافةً بدون اعين ويحرك كلما هو قابل التحريك بدون لمسٍ فهكذا ننسب شيئًا للروح المخلوق على هذا الموجب لكن لا يبعد عن الصواب رايهُ في احتياج جوهر النفس الناطقة الى الجسم باقتضاء جوهري اقلهُ لتكميل افعالها لاننا لا نرى سببًا كافيًا يقتضي اتحادها مع الجسد سوى هذا اي انها تضطر للجسد لتكميل افعالها من حيث اننا قد برهنا فساد السبب الذي توهمهُ سقراط وافلاطون . واما قول الفلاسفة المتجددين ان السبب هو مجرد ارادة الخالق فهذا لا يليق بالفيلسوف لاننا بهذا نرجع الى جهل الفلاسفة القدماء الذين كانوا ينسبون ما يعسر عليهم فهمهُ لعللٍ خفية على ان شدة تعلق افعال النفس بالجسد التي نختبرها في هذا الاتحاد تدل واضحًا على ضرورة هذا الاحتياج . والنتيجة ان النفس بعد انفصالها عن الجسد تحتاج ضرورةً الى مسند تقوّم بهِ افعالها اقلهُ الى شخصيتهِ عوض تلك الشخصية التي كانت لها مع اتحاد الجسد لان نفس ماري بطرس مثلًا التي نعتقد بالايمان انها حاصلة بالسماء عند

الله ليس لها تلك الشخصية التي كانت لها في سمعان بن يونا الصياد بل شخصية اخرى مختلفة عن تلك تقوّم بها افعالها الان . فهذا المسند كيفما يكون هو شيء تتعوض بهِ النفس عن الجسد التي كانت متحدة معهُ وهذا لا يناقض الاتحاد الاخير الذي يتم مع الجسد عينهِ الذي يقيمهُ الله باعجوبةٍ لكن لا بحث للفلسفة عن ذلك بل هو مما يتعلق بالايمان وعند هذا الحد تقف الفلاسفة الذين يعتقدون بعدم موت النفس لكنهم لا يعترفون بالايمان كرصّو الفيلسوف ومن تبعهُ من الفلاسفة الدايستي (اي اصحاب الطبيعة) فهولاء لا يعتقدون الاَّ بسعادة النفس الطبيعية فقط فان قلت لو كانت هذه السعادة الطبيعية حقيقية لكانت تحس بها النفس طبعًا فلماذا اذًا تحزن وترهب وتخاف الموت بهذا المقدار مع انهُ كان يجب ان تسرَّ وتفرح لعتقها من الشقاوة الجسدية . فنجيب ان الحزن من الموت هو مسببٌ من عادة المرافقة والمعاشرة مع الجسد الذي بانفصالها عنهُ تتكبد لوعة الفراق الاعتيادية طبعًا واما الخوف فينتج من توهم النفس وشكها في الحال التي ستحصل عليهِ ان كان سعيدًا او تعيسًا ولهذا تنظر الخطاة يرهبون الموت جدًّا وبعكس ذلك الابرار يرهبونهُ قليلاً

الفصل الثاني عشر

فيما يجب ان نعوّل عليهِ ونتمسك بهِ من الآراء المتقدمة

ان البراهين التي قد اوردناها في اثبات حيوة النفس ودوامها الى الابد وان كانت غير حاصلة على ذلك الوضوح الذي تحصل عليهِ البراهين المساة فائقة على الطبيعة مثلاً ككون الثلاثة اكثر من الاثنين فمع ذلك هي حاصلة على الوضوح بكل كفايةٍ الذي تحصل عليهِ البراهين الادبية لاننا وان كنا لا نستطيع ايضًا ان ندرك داخل جوهر الجسم وجميع خواصهِ الذاتية فمع ذلك نظرًا لاستطاعة النور النطقي فينا في ما يمكن ادراكهُ نظرًا للكمالات الالهية وخواص طبيعة الجسم الواقعة تحت ادراك حواسنا وعقلنا نحكم ادبيًا ان البراهين المقدم ذكرها هي واضحة بكل كفاية وانهُ يسوغ للعاقل بل يجب

عليهِ ان يجعل قياس جميع افعالهِ وتصرفاتهِ بموجبها . وبالحقيقة اننا اذا وضعنا
بميزان الانصاف البراهين المضادة التي يوردها اصحاب المادة فنجد انهُ لا نسبة
البتة لها معها وانها لتفوقها بغير قياس لان تلك الخزعبلات التي يلفقها اصحاب
المادة هي مبنية خصوصاً اما على عدم وجود الخلق واما على ان الخالق الذي هو
علة العلل قد خلق علةً جاهلة وكلّفها العناية بالموجودات فهذه العلة قد دعتها
جهلة اليونان ارشيمند برتي في علة العالم وهذا الارشيمند برتي الجاهل الذي لم
يفلح بانتخابهِ علة العلل فهو الذي رتب الموجودات بموجب الحماقة التي يعتقدها
اصحاب المادة ولم يعلم الخاسرون انهم اذا ارادوا ان يعزروا الخالق نسبوا اليهِ ذنباً
اعظم فحاشاهُ تعالى عن هذا الكفر لانهُ من ينتخب ويختار الجاهل فبالضرورة
يكون جاهلاً لكن لنفرض ان براهينهم تساوي براهيننا او انها تفوقها وضوحاً فعلى
هذا هل يسوغ للعاقل السلوك بموجبها . لالعمري لان الرجل الحكيم يجب عليهِ
ان يسلك الطريق الامين بل الاكثر اماناً لان التاجر الفطن وان كان لديهِ
امان الطريق رجحاً على عدم امانهِ فمع ذلك اذا اراد الذهاب الى مكان ما او ان
يرسل بضاعتهُ الثمينة اليهِ فيختار طريقاً اخر غير مشكوك بامانهِ وان كان طويلاً
عسيراً الّا انهُ اكثر اماناً ولا يبالي بالمشقة والعناء لكي يسلم من الخطر . فيا ليت
شعري اي بضاعةٍ تكون اثمن واشرف من بضاعة النفس تلك البضاعة التي
اذا فقدت مرةً لا يبقى رجاء في تعويضها تلك الخسارة التي بخسرانها يخسر كل
شيء . افما هو واجب على العاقل ان يحتمل اعظم المشقات والاتعاب والعناء
لكي يجعل هذه البضاعة الثمينة بل التي لاثمن لها بكل الامان . فكم بالحري اذا
كان ذلك التعب وجيزاً ولا غنى عنهُ في كل طريق سواء كان اميناً او خطراً حيث
ان هذه الحيوة هي مجبولة طبعاً على الشقاوة واي طريق سلكتهُ تجدهُ وعراً عسراً
حاوياً شوكاً وقرطباً فهل ان الطريق العسر في ديانتك لانها تامرك ان لا تتخذ
الّا امراةً واحدة افما انها بهذا تحفظ فيك الشهوة الطبيعية مستقيمة وتصونها من
داء الشهوة الكلبية المفسودة من استعمال كثرة النساء او لانها تمنعك ان تترك

امراتك وتتخذ غيرها . افما انها بهذا تشور عليك شورًا حسنًا بان تعيش عيشة منزهة عن العيشة اللصوصية التي تكابدها مع تلك المراة دائمًا التي تحتسب ذاتها غريبة عنك في كل وقت ولا يكن لها دأب اخر الاّ انتظار الفرصات لكي تسلب منك ما يكفي لزمان غربتها . اليس ان العقلاء الغرباء عن الديانة المسيحية يعتقدون بان هذا اوفق للعيشة الصالحة الحسنة وافما انهم بهذا يعترفون ان هذا هو صوت الطبيعة وتعليمها فماذا اذًا اهل ديانتك تامرك ان تري نفسك لوكيل الله وتعترف بخطاياك فكم من القبائح والشرور قد صدّت هذه العادة الجميلة الصالحة وبالحقيقة ان التربية الصالحة في المسيحيين والسمعة الجيدة الحميدة المشهورة عنهم عند جميع الامم سببها الخاص وعلتها الجوهرية هي هذه العادة المقدسة فماذا ايضًا لان ديانتك تامرك بحضور القداس في الاحاد والاعياد . افليس انها بهذا تسهل لك الفرصة للقاء الاحباب والخلان . فلماذا ايضًا لان الروساء يامروك بالتقشف والصيام . افليس بهذا تكتسب صحة ونفعًا معًا فالزيارة تكميلك الامر والنفع انهاض شهوة الطعام فيك التي تضعف وتقف من مداومة الماكل الدسمة ومع ذلك انا لا اشور عليك ان ترافق اوليك الروساء الكثيفي العقول الذين يظنون ان حياتهم السعيدة ودوامها مع الله يتوقف على اكل العدس والزيت والفول والحشائش والبقول ولا يعلمون انها بالحقيقة تقوم جوهريًا بممارسة الفضائل الادبية المقتضية ضرورةً صحة الجسد التي بها نتشبه بصفاته تعالى ونحصل على قابليته ومعاشرته السعيدة بل اذا احسنت الشور فرافق اوليك الروساء الفطناء الذين يرفعون عنك ثقل الامر ليس فقط عند المرض وخطر الصحة بل ايضًا في تلك الصدف التي لا يوجد بها الاّ ما هو طعام البهايم فقط . وبالحقيقة ان من تامل بنفس رائقة من عكر الشهوات لا يجد دواء مفيدًا لاسقام حيوة الدنيا مثل تعليم الديانة المسيحية القويمة فهل ترى تريد ان تكون مطلوق الارادة وتعيش على هواك . افلست بهذا نطلق اللجام لفرس نفسك الجموحة طبعًا ونقع حياتك في خطر الخسران

من المضادات داخلاً وخارجاً او اقلهُ في خطر قصرها وسرعة زوالها لانك حينئذٍ تطوحها في خطر الشهوات واللذات التي كم قبلت قرابين من ضحايا حيوة الجهلة الذين حمقوا في عبادتها كما تشهد لنا التجربة والاختبار واذا فرضنا بطريق الصدفة ان حياتك تسلم من الخطر فانما تكون بالحقيقة حيوة مكدرة معيرة ممقوتة من الجماعة لانك بها لا تستطيع ان تحفظ الفضائل الواجبة والضرورية لخير الجمهور والتمدن مع الجماعة . فهذه الفضائل بالحقيقة يجب على العاقل اعتناقها والمحافظة عليها اولاً لحفظ هذه الحيوة وامتدادها ولردها امينة سليمة صافية من عكر العداوة متنعمة في وداد الجماعة ولذيذ معاشرتها على انهُ بنوع اولى يجب هذا على اصحاب المادة الذين هذه الحيوة هي العين الوحيدة لهم وليس لهم سواها كما يعلمون انفسهم ذواتهم وقد باشر هذا التعليم قبلاً زعماؤهم واثبتوهُ بالعمل كما تشهد لنا العيشة العادلة المستقيمة التي عاشها ابيكورش واويبيسيوس . فحقاً ان هولاء العلماء يمنحونني مثلاً صالحاً بعلمهم وعملهم فاعيش كما عاشوا معتنقاً جميع الفضايل التي اعتنقوها واعتقدوا انها ضرورية ونافعة لخير الجماعة واجعل الفرق بيني وبينهم كما جعلهُ معهم شيشرون قديماً حيث خاطبهم هكذا قائلاً ان صدقتم انتم فلا تستطيعون الضحك عليَّ وان صدقت انا فساضحك عليكم كثيراً . فهكذا اخاطبهم انا فان صدقوا بما يزعمون فتجارتي تربح وما تربح تجارتهم ولا اخسر عنهم شيئاً . واذا صدقت انا فيزيد ربحي تنعماً ومجداً بمقدار ما يزدادون هم عذاباً ونوحاً.

هذا ما اقتضى ايرادهُ في هذا الكتاب راجياً ممن يقف عليهِ ان يسبل ذيل المعذرة عما يرى بهِ من الخلل

فان العصمة لله واليهِ المآب

والحمد لله اولاً وآخراً

وباطناً

وظاهراً

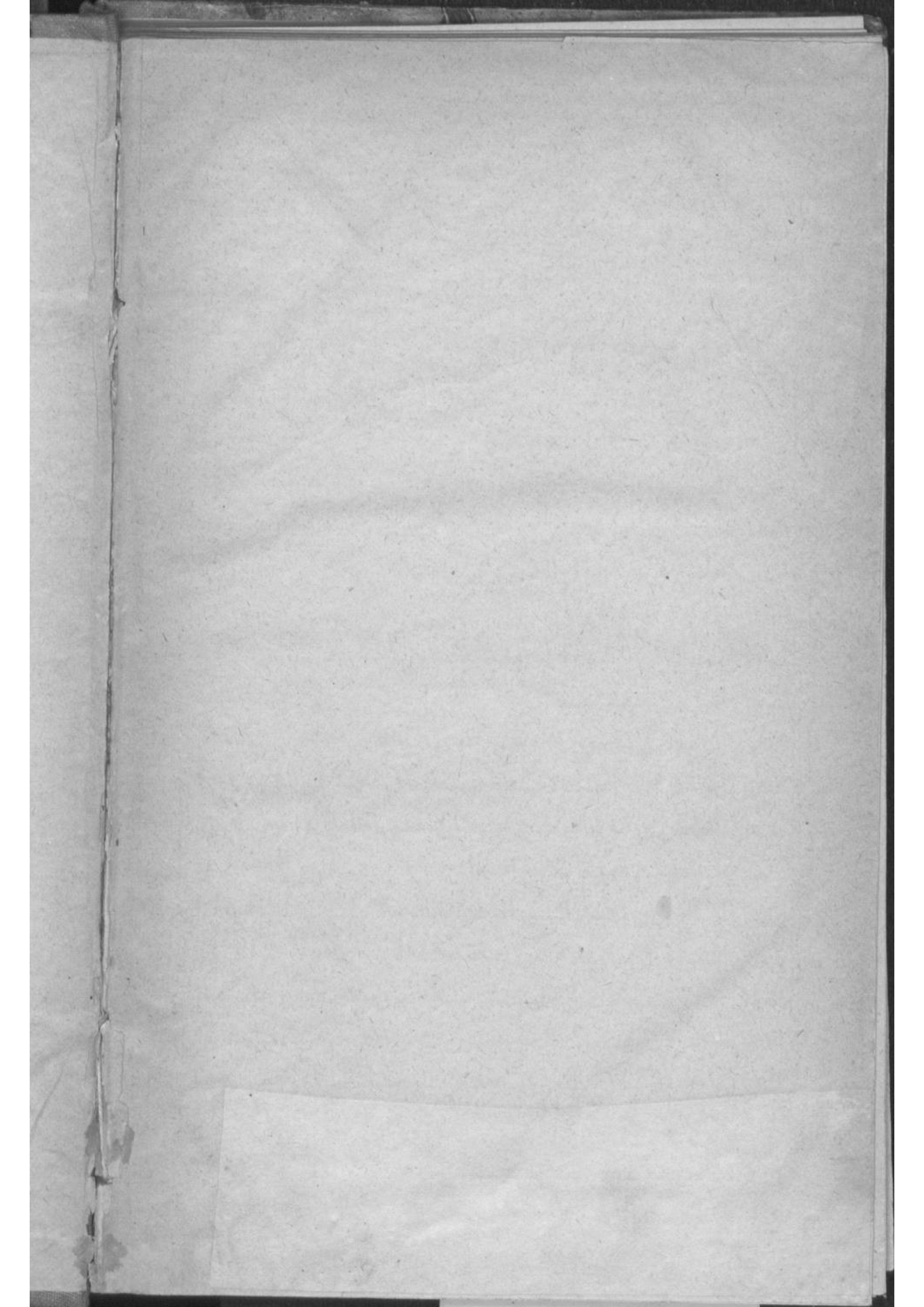
انهُ لدى تصفحنا هذا الكتاب وجدناهُ مؤلفاً جليلاً جامعاً من الاقيسة الصحيحة والبراهين الفلسفية العقلية والتحقيقات اللاهوتية مايقضي لمؤلفهِ بالسبق المبين في هذا المضمار وشهرة مؤلفهِ تغني عن الاسهاب في وصفهِ وفي الجملة فانهُ تذكرةٌ للفيلسوف وحجةٌ للعالم وترسٌ في وجوه اهل البدع والاضاليل . ومانعلمهُ من افتقار لغتنا العربية الى كتابٍ نظيرهِ في هذه المباحث حملنا على ان نحرض الجمهور على اقتناء هذه الدرة اليتيمة وخصوصاً اولادنا الاكليريكيين فانهُ كسلاحٍ لهم بازاء كل معترضٍ وبناء عليهِ قد اصدرنا هذه الشهادة في حقهِ مع الاذن بطبعهِ ونشرهِ افادةً للعموم فيما نحث الجمهور على المبادرة الى اقتنائهِ والله الموفق

غريغوريوس بطريرك انطاكية
واسكندرية واورشليم
وسائر المشرق

انهُ لما كان جناب الوجيه الفاضل الخواجا نخلة مدور المشهور صاحب اليد البيضاء التي طوّقت اعناق العلماء قد الحّ علينا ونشّطنا على طبع هذا الكتاب الجليل حباً بابراز فوائدهِ آثرنا ان نثبت هنا ما هو عليهِ من الشغف بحب انتشار العلوم والاداب وصنع الجميل وما ذاك الاّ خلقٌ قد طُبع عليهِ تبارك الله فيما اننا نسالهُ تعالى ان يكثر من امثالهِ وهوا السميع المجيب

فهرس الكتاب





Kitāb ar-rasā□il al-□alīya fī al-barāhīn □alā ā□ha□□ al-□aqā□id al-masī□īya

Kātib, Sābā

Bairūt, 1879

urn:nbn:de:hbz:5:1-15239